Galanti - Lettera I°

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA PRIMA

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

BREVI OSSERVAZIONI

SU I CIELI

CHE GIRANO INTORNO ALLA TERRA

E SU I CERCHI

CHE GIRANO INTORNO AL PUNTO LUMINOSO

Cav. Prucher Lui...

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1873

PRIMA OSSERVAZIONE

Non sembra verosimile nel terzetto (Par. c. XXVII v. 115)

> *Non è suo moto per altro distinto;*
> *Ma gli altri son misurati da questo,*
> *Siccome diece da mezzo e da quinto*

volersi dire che le velocità de' Cieli sieno misurate dalla velocità del 1.° nel modo che il numero 10 è misurato da $^1/_2$ e da $^1/_5$ dello stesso numero. Con siffatta interpretazione nulla verremmo a conoscere de' rapporti che passano tra la velocità del 1.° e quella degli altri Cieli, mentre la conoscenza appunto di quei rapporti io credo si voglia somministrare da Dante.

Son dunque di avviso che il terzetto debba chiosarsi così:

La velocità del 1.° Cielo non è misurata da verun' altra. Essa è la misura di tutte; e questa misura si ottiene, qualunque sia la velocità del 1.° Cielo, prendendo $^1/_2$ e $^1/_5$ di essa velocità, e considerando queste frazioni eguali alle velocità di due degli altri Cieli, cioè del 2.° e del 5.°; come $^1/_3$ di essa dovrebbe considerarsi eguale alla velocità del 3.° Cielo, e così via via sino al paragone della velocità del 1° colla velocità del 9°, mediante il quale confronto si troverebbe che $^1/_9$ della velocità del 1.° Cielo misura ed eguaglia (*) la velocità del 9.° o del Cielo della Luna. Il 10 poi è posto come un numero qualunque.

(*) Misurare *nel significato di* Eguagliare *si ha nel* Convito, *dove si dice dell' intelletto umano, ch' egli presume talora di misurar tutte le cose.*

Se voi, direbbe Dante, chiamate 10 la velocità del 2.° Cielo, quella del 1.° sarebbe 20, perchè la metà della velocità del 1.° misura ed eguaglia la velocità del 2.°, e se voi supponete che 10 sia la velocità del 3.°, quella del 1.°, il cui terzo la eguaglia, sarebbe 30.

Ecco dunque i rapporti che passano tra le velocità de' Cieli:

La velocità del 1.° è 1
« del 2.° « $^1/_2$
« del 3.° « $^1/_3$
« del 4.° « $^1/_4$
« del 5.° « $^1/_5$
« del 6.° « $^1/_6$
« del 7.° « $^1/_7$
« dell'8.° « $^1/_8$
« del 9.° « $^1/_9$
} della velocità del 1.°

Ma gli spazi percorsi sono tra loro, in parità di tempo, come le velocità; dunque gli spazi percorsi da' Cieli Danteschi sono rappresentati da

$$1 \quad ^1/_2 \quad ^1/_3 \quad ^1/_4 \ldots\ldots \; ^1/_9$$

Ma gli spazi non si distinguono dalle circonferenze de' Cieli; dunque le circonferenze sono anch' esse rappresentate da

$$1 \quad ^1/_2 \quad ^1/_3 \quad ^1/_4 \ldots\ldots \; ^1/_9$$

ossia la circonferenza del 1 Cielo è doppia, tripla.... nonupla delle circonferenze del 2.°, del 3°... del 9.° Cielo. Ma i raggi sono tra loro come le circonferenze; dunque anche il raggio del 1 Cielo è doppio, triplo.... nonuplo de' raggi del 2.°, del 3°... del 9.°

Si avverta che se i notati rapporti non corrispondo-

no ai calcoli di Alfergan (o Alfragano, non è a farne le meraviglie, perchè Dante si è discostato dalle teorie di costui anche nella disposizione de' pianeti e del sole, e volle stabilir que' rapporti per amore di regolarità.

SECONDA OSSERVAZIONE

I Cerchi che girano intorno al Punto luminoso anch' essi sono nove, come i Cieli che girano intorno alla Terra, ma disposti in ordine inverso, sicchè il più vicino al Punto luminoso corrisponde al 1° Cielo, il seguente al 2.°.. fino a quello che più se ne allontana, il quale corrisponde al 9.° più prossimo alla Terra. Dunque, partendo da quella più prossima al Punto luminoso, le circonferenze saranno rappresentate nella loro ampiezza dalla serie

1 2 3 4.... 9

e i raggi si rappresenteranno pure dalla stessa serie; d' onde siegue che le distanze tra Cerchio e Cerchio sono tutte eguali tra loro.

Ma le velocità de' Cerchi debbono serbare gli stessi rapporti che quelle de' Cieli; dunque il Cerchio più piccolo avrà una velocità doppia del Cerchio che gli è presso, tripla dell' altro.... nonupla del Cerchio più grande.

E a chi dimandasse quanti giri si compiano dal Cerchio più piccolo sino a che gli altri ne compiano un solo, non sarebbe difficile la risposta. Dovrebbe dirsi: Essendo 1 la circonferenza del Cerchio più piccolo, e 2 quella del suo vicino, se il Cerchio più piccolo facesse

due giri nel tempo che l'altro ne fa uno, le loro velocità sarebbero eguali; dunque il Cerchio più piccolo deve far quattro giri nel tempo che l'altro ne compie uno, perchè si avveri, come deve avverarsi, che la velocità di quello sia doppia. Con analogo discorso si scoprirebbe che il Cerchio più piccolo fa nove giri nel tempo che il Cerchio susseguente ne fa uno, per essere la circonferenza di quello suttripla dell' altra, mentre la velocità n'è tripla. Di qui apparisce che tanti giri compirà il Cerchio più piccolo, nel tempo che un altro qualunque ne compie uno, quanti ne saranno indicati dal quadrato del numero corrispondente al posto occupato da questo qualunque Cerchio, ossia

Il 2.° farà un giro, e il 1.° ne farà 2^2 ossia 4
Il 3.° uno e il 1.° — — — — 3^2 « 9
Il 4.° uno e il 1.° — — — — 4^2 « 16
Il 5.° uno e il 1.° — — — — 5^2 « 25
Il 6.° uno e il 1.° — — — — 6^2 « 36
Il 7.° uno e il 1.° — — — — 7^2 « 49
L'8.° uno e il 1.° — — — — 8^2 « 64
Il 9.° uno e il 1.° — — — — 9^2 « 81

TERZA OSSERVAZIONE

Il movimento de' Cieli, giranti intorno alla Terra, Dante lo dice causato ora da Dio, ora dagli Angeli, ed ora dal 1.° Mobile.

Come ciò?

A me sembra che ognuna delle tre cose sia vera, ma sotto diverso rispetto.

Gli Angeli posti ne' diversi Cieli veggonó Dio che sotto le forme di *luce* e di *amore* fascia il 1.° Mobile. Essi vogliono intuirlo e goderlo quanto più possono. Quindi è che si muovono, ma senza staccarsi dal rispettivo Cielo. In forza di questo moto, proprio degli Angeli, son trascinati e girano anche i Cieli ne' quali essi hanno lor sede. Tale spiegazione può trarsi da Dante stesso che (Par. c. XXVIII v. 127), parlando degli Ordini Angelici, così si esprime

Questi Ordini di su tutti rimirano,
E di giù vincon sì, che verso Dio
Tutti tirati sono, e tutti tirano.

Mirano di su, cioè han volti gli occhi al Cielo Empireo, e movendosi *vincono di giù* la resistenza de' Cieli, che però anch' essi si muovono, sicchè gli Angeli sono tirati da Dio e i Cieli dagli Angeli.

Son dunque gli Angeli che muovono i Cieli; ma essendochè li muovono per soddisfare al desiderio di vedere e di goder Dio, è anche Dio che li muove, o anzi ne è il principale Motore. E che Dio sia causa del moto, col desiderio che ingerisce di se, si raccoglie, come da altri luoghi, così da quello del Par. c. 1.° v. 76, dove si dice

Quando la rota che tu sempiterni
Desiderato ecc.

Se gli Angeli muovono i Cieli per la viva conoscenza che hanno di Dio e per l' amore che in lor se ne ingenera, sarebbe chiaro perchè Dante cominciasse una sua canzone, parlando agli Angeli del Cielo di Venere, col noto verso

Voi che intendendo il terzo Ciel movete.

Ciò in quanto al moto de' Cieli cagionato da Dio e dagli Angeli.

Rispetto a quello che si attribuisce al 1.° Mobile in ordine ai Cieli subalterni, a me parrebbe che Dante asserisca muoversi i Cieli subalterni dal 1.° Cielo nel senso che il 1.° Cielo è norma al movimento degli altri; in quanto che gli altri devono compiere i loro giri in un dato tempo, perchè in quel tempo si compie dal 1.° Cielo. La forza intellettiva e l'amore de' Serafini verso Dio sta in tal rapporto con le forze intellettive e gli amori degli altri Ordini da doverne risultare movimenti, i quali come s'iniziano così ancora si compiano simultaneamente; di guisachè può dirsi, che però i Cieli subalterni sono così veloci come sono, perchè il 1.° Mobile ha quella velocità che ha. E forse a questo allude Dante (Par. c. XXVII v. 108) quando ci dice che la *natura del moto* comincia dal 1.° Mobile, e che

Quindi comincia come da sua meta.

Sembra che voglia dire: I Cieli subalterni hanno il moto di una certa natura, o hanno una determinata velocità, perchè così esige la natura del moto o la velocità del 1° Cielo. Non devono quelli altro fare che tener dietro e rispondere al movimento di questo, come se una tal rispondenza fosse il fine (o la meta) ch'essi debbono sempre raggiungere.

Così può dirsi con verità che il 1.° Mobile sia *il Ciel che tutto rape.*

QUARTA OSSERVAZIONE

I Cieli giranti intorno alla Terra, e i Cerchi giranti intorno al Punto luminoso sono inversamente disposti. Per entrare nella mente di Dante e vedere che abbia voluto simboleggiare, premetto due avvertenze.

La prima si è, che Dio può venir considerato o nella sua attività, che ha per termine il fuor di se, o nella sua intima perfezione; la seconda, che gli Angeli più o meno somigliano a Dio sotto quel duplice rispetto, secondo che appartengono a un grado più o meno elevato.

Ciò presupposto, io dico che gli Angeli de'Cieli sono gli Angeli che partecipano dell'attività di Dio svolgentesi al di fuori, e gli Angeli de' Cerchi sono gli Angeli che partecipano della intima perfezione di Lui.

E siccome l'attività divina si esercita sul mondo intero, e potrebbe esercitarsi sopra un numero infinito di mondi, se tanti mondi potessero esistere, così gli Angeli de'Cieli devono esercitare la propria sopra una sfera più o meno estesa, che corrisponda al grado di loro elevazione. I Serafini però che appartengono al grado più elevato devono esercitarla sopra il 1.° Cielo, e gli Angeli del grado infimo sopra il 9° ed ultimo Cielo.

Parimenti come la perfezione di Dio, che è la maggiore che possa pensarsi, fa concepire in Lui la massima semplicità, così gli Angeli de' Cerchi tanto più devono in se ritrarre della semplicità di Dio e avvicinarsi al Punto luminoso, quanto più sono elevati di grado, e tanto meno ritrarre di quella e più scostarsi dal Punto, quanto

il loro grado è piu basso. Ond'è che i Serafini devono girare in un Cerchio che sia di tutti il più piccolo, e gli Angeli propriamente detti in un altro che sia di tutti il più grande.

Ripatransone 21 Giugno 1873.

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA II

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

BREVI OSSERVAZIONI

SU ALCUNI LUOGHI

DEL I CANTO DELL' INFERNO

RIPATRANSONE

Tipografia di Corrado Jaffei

1873

Carissimo Amico

Il gradimento e l' approvazione, manifestatami per iscritto, della prima mia Lettera a voi diretta su Dante Alighieri mi confortava a dirigervene delle altre, ed eccovi la seconda. Mi tornerebbe assai caro che, come voi avete fatto e il ch. Giuseppe Fracassetti e qualche altro cortese, a quando a quando mi significassero lealmente il proprio parere sulle mie povere *Osservazioni* tutti que' Letterati, che le ricevono ed hanno l' agio di esaminarle. Ne avrei lume per vedere se do nel segno, o mi allontano dal vero, nella interpretazione di Dante, la intelligenza del cui sacro Poema mi è tanto a cuore. Continuate almen voi a dirmi apertamente quello che ne sentite, voi che ne svolgeste sì bene il fondamentale concetto, voi che avete il merito di averne publicato un Comento, che tra i moderni è il migliore, voi che siete meco legato coi vincoli di un' amicizia, la qual durerà finchè ci basti la vita.

I

Dopochè Dante ci ha detto della *Selva*, nella quale si ritrovò, ch' ella era *selvaggia ed aspra e forte*, e che *nel pensiero rinnovava la paura*, aggiunge (Inf. c. I v. 7)

Tanto è amara, che poco è più morte.

Che è questa *morte?* Il fine della vita, o la morte dell' anima? E ove si dica che sia la morte dell'anima, qual sarà ella? Lo stato di lei immersa nel brago de' vizi durante la vita temporale, o lo stato in cui versa l' anima peccatrice quando è separata dal corpo?

Prendendosi la selva in senso letterale, il senso letterale della morte non può essere altro che il fine della vita. Ma pigliandosi la selva in senso allegorico, come giustamente fu presa dagli antichi e da voi, la morte non può valere il fine della vita, perchè l'amarezza del ritrovarsi nella selva de' vizi è maggiore, non già minore, dell' amarezza di una tal morte. Varrà dunque la morte dell'anima. Ma quale? Lo stato dell' anima peccatrice nel tempo della vita presente? No, perchè allora verrebbe a dirsi, che lo stato dell'anima nel peccato è poco più amaro di se medesimo, che è una contradizione manifesta. Dunque varrà lo stato dell'anima peccatrice dopo la morte, o varrà, ch'è lo stesso, la *morte èterna*, e il verso vuol' esser chiosato: Le angustie e i terrori, che si provano da chi vive lontano da Dio per il peccato, non differiscono gran fatto dalle angustie e dai terrori dell' inferno, ossia l' uom peccatore, che dura ostinato nella iniquità, e non si risolve di tornare a Dio col pentimento, prova in se un inferno anticipato.

II

Il noto verso (Inf. c. I v. 30)

Sì che il piè fermo sempr' era il più basso

a voi, come ad altri moltissimi, piace d' intenderlo nel

senso ch' esprima la salita di un monte. Ma, se si guardi bene, chi sale non ha sempre più basso il piè fermo, per qualche istante lo ha più alto, e lo ha tale fino a che il piede che muovesi non arrivi al punto che sia pari col fermo.

Esaminiamo la cosa con diligenza. Avvi un momento nel quale entrambi i piedi son fermi, e trattandosi di salita l' uno è necessariamente più alto che l' altro. Essi non costituiscono allora i due termini del paragone. Cogliamoli, come vuol Dante, nell' atto che l' uno si muova e l' altro stia fermo. È il più basso che si fa mobile. Nella durata del movimento devono considerarsi tre tempi, istantanei, se volete, ma certamente distinti. Il 1° è dallo staccamento del piede alla parità col piè fermo, il 2° è l' istante della parità, il 3° è dalla parità alla fermata. Nel 1° tempo il piede fermo non è più basso, ma più alto, del piede che muovesi; nel 2° il piede fermo non è più basso, ma pari con l' altro; solo nel 3° è più basso. Ma dunque è manifesto, che di chi sale non si può dire, ch' egli cammini così che resti *sempre più basso il piè fermo.*

La stessa cosa, ma in senso inverso, si compie quando si scende.

Oltre al salire, scendere e andare nel piano, vi ha forse altro cammino possibile a immaginarsi?

Dunque chi cammina per guisa che sempre più basso resti il piè fermo cammina nel piano.

Che camminando nel piano il piè fermo si trovi sempre più basso è cosa evidente. Or siffatta evidenza dovea bastare per fare intendere che Dante non volesse

accennar la salita, perchè, volendo accennar questa, egli, per farci conoscere la qualità del luogo in cui camminava, avrebbe messo innanzi, con quel giro di parole, un contrassegno che si affaceva a più luoghi. O almeno la evidenza in ordine al piano dovea muovere i Chiosatori a considerar sottilmente, se anche in ordine al monte chi vi cammina abbia sempre più basso il piè fermo, e avrebbero trovato che ciò non si avvera. I Chiosatori, pressochè tutti, corsero col pensiero al colle, perchè sapeano che Dante avea detto esser lui giunto *al piede di un colle*, come se quella espressione non consentisse di ammettere un suolo frapposto tra il colle e la selva, il quale appunto sarebbe la *piaggia diserta* per cui riprese la via.

Anche un' altra parola. Se la piaggia diserta era colle, se il camminar per essa, nel modo come Dante si espresse, era salire, e se poi al cominciar dell' erta vide la *lonza*, avremmo tre versi consecutivi, che tutti ci parlano di colle e di salita. Era ciò necessario? Non bastava il dire, senza studiarsi di farci intendere in che modo e però in qual luogo ci camminasse,

Ripresi via per la piaggia diserta;
Ed ecco quasi al cominciar dell' erta?

O anzi, se tra la selva ed il colle nulla v' era di frapposto, non bastava il dire che vide la lonza com'ebbe ripreso la via? E lo stesso *riprender la via* non è come un cenno, che la via ripresa non era diversa da quella ove *riposò il corpo lasso*, e che nessuno sospettò mai montuosa, ma era ben diversa dall' altra per la quale si mise quando incominciò a salire per l' erta?

Mi par dunque potersi concludere che Dante nel riprender la via dopo il riposo camminava nel piano.

Ma perchè tanta premura di metterci in sull' avviso che camminava nel piano prima di cominciar la salita? Per insegnarci, io credo, che non torna così fatigoso e difficile il risolvere la conversione, com' è il porre in pratica i mezzi per attuarla, e che l' una cosa tanto si differenzia dall' altra, quanto il cammino per una via piana dalla salita di un' erta.

III

Dante immagina il Paradiso terrestre nell' emisfero inferiore, e sulla vetta di un' alta montagna opposta al monte Calvario. Ma secondo lui dove fu Adamo creato? nel nostro o nell' altro emisfero? Ei non cel dice. Può essere ch' egli lo reputasse creato nell' altro, alle radici della montagna, e trasportato quindi da Dio sulla cima della medesima, ov' era l' Eden. I versi (Inf. c. I v. 37 a 40)

Tempo era dal principio del mattino,
E il sol montava in su con quelle stelle
Ch' eran con lui, quando l' Amor divino
Mosse dapprima quelle cose belle,

si prestano egregiamente a questa ipotesi, perchè se, descrivendo il principio della primavera rispetto all' emisfero superiore, descrivono invece il principio dell' autunno rispetto all' emisfero inferiore, non furono pochi nè di poca vaglia i biblici Interpreti, i quali vollero appunto avvenuta la creazione di Adamo nella stagion delle

frutta e non in quella de' fiori. — Ma tengo per più probabile che Dante non si allontanasse dalla comune sentenza, che vuole Adamo creato nel nostro emisfero, e precisamente nell' Asia. Quando ciò fosse; e nulla divieta che sia, avrebbe egli avuto in mira di mettere in bello accordo le due opinioni, delle quali l' una lo tiene creato di primavera e l' altra di autunno. Dio, secondo lui, avrebbe formato Adamo nell' Asia, e nel campo Damasceno, in primavera; e poi, conforme a quello ch' è scritto (Gen. c. II v. 15) — *Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis* —, trasportato lo avrebbe nell'altro emisfero sulla vetta della gran montagna, ov' era l' autunno. Con che sarebbe stato il prim' uomo meglio istruito che quel luogo di delizie, così remoto dal luogo dov' era stato creato, non era punto dovuto alla sua natura, ma si dovea riconoscer da Dio qual puro dono di grazia.

IV

I versi 41, 42, 43, che immediatamente sieguono, toccano la buona speranza che davano a Dante di poter vincere la *lonza*

L' ora del tempo e la dolce stagione.

L' ora del tempo è il mattino, la dolce stagione la primavera.

Il senso letterale non ci apre l' adito per farci entrare nella conoscenza de' motivi che Dante aveva di sperar bene della *lussuria* simboleggiata nella lonza. Si vuol dunque cercar l' allegorico. Cerchiamolo.

La notte che con tanta pieta Dante *passò* nella selva evidentemente è simbolo del tempo che egli, qual rappresentante della umanità peccatrice, passò nel peccato. Dunque il giorno che succede a quella notte non può esser altro che il simbolo del tempo, il quale cominciando dalla risoluzione di convertirsi dovrà finir con la morte. Anche s. Paolo fa uso di questi simboli, quando scrive (Ad Rom. C. XIII v. 12) — *Nox* praecessit, *dies* autem appropinquavit. Abjiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis. — E nel v. 2 avea detto — Hora est jam nos de *somno* surgere —, d'onde sembra che Dante attingesse il concetto di que' suoi versi (Inf. c. I v. 11 e seg.)

Tanto era pien di sonno in su quel punto
Che la verace via abbandonai.

Dunque il mattino di questo giorno simbolico è l'avviamento o il principio della conversione di Dante. Ma Dante uscì dalla selva e iniziò la sua conversione

Nel mezzo del cammin della sua *vita*;

dunque esso mattino risponde ai 35 anni dell'età di Dante. Or chi non sa che a quel tempo si sente sgagliardita la forza della lussuria, e l'uomo può sperare bene di lei?

Quanto alla *dolce stagione*, Dante ne potea toglier cagione a sperare, perchè simboleggiando la Pasqua, la qual sempre cade al principio di primavera, e con la Pasqua la sagramental confessione, questa cancella i peccati e rinvigorisce lo spirito contro la carne. Il quale ultimo effetto è prodotto pure dalla partecipazione alla Eucaristica mensa, di cui corre l'obligo nel tempo pasquale a tutti i fedeli.

Mi rafferma nella interpretazione data all'*ora del tempo* il vedere che, se Dante non si scoraggia al cospetto della lonza, si spaventa del *leone*, e più della *lupa*, simboli della superbia e dell'avarizia. Non poteva altrimenti accadere. Ai 35 anni, se dava giù il bollore della lussuria, cominciava a sentirsi la piena forza della superbia, passione propria della virilita; e tirando innanzi nella salita del colle e negli anni non si sarebbe schivato il fiero assalto dell' avarizia, passione propria dell' ultima età, e contro di questa tanto potente quanto contro la virilità non è la superbia, nè la lussuria contro la gioventù.

V

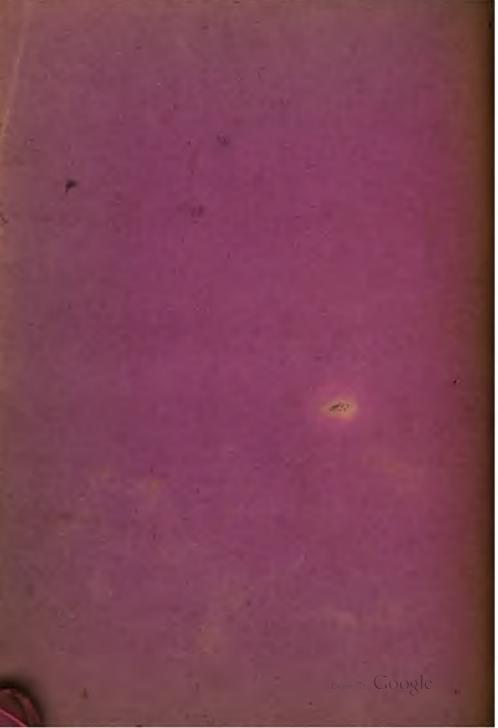
Non trovo ne' vostri Comenti una parola su que' due aggiunti dati agli Dei nel noto verso (Inf. c. I v. 72)

Al tempo degli Dei falsi e bugiardi.

A me sarebbe piaciuto si fosse notato, almeno in servigio de' giovanetti, che gli Dei erano *falsi*, perchè non erano l' unico e vero Iddio, ma sì una contraffazione ridevole ed empia di lui; ed erano anche *bugiardi*, o perchè ingannavano co' loro oracoli, o perchè, essendo essi veri demonî sotto sembianza di Dei, del demonio si sa, come lo stesso Dante fa dire a frate Catalano, (Inf. c. XXIII. v. 144).

Ch' egli è bugiardo e padre di menzogna.

Tornerò sopra di altri luoghi del I° canto dell' Inferno in una prossima Lettera.

Ripatransone 21 Luglio 1873.

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA III

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

—

ALTRE BREVI OSSERVAZIONI

SU ALCUNI LUOGHI

DEL I CANTO DELL' INFERNO

SECONDA EDIZIONE

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1881

I

La spiegazione de' simboli, riguardanti *Virgilio*, il *Veltro*, la *Donna gentile*, *Lucia* e *Beatrice*, è di non poca importanza per la intelligenza della divina Commedia. Son di credere che, interpretandoli, voi cogliate nel segno, ma penso altresì che la dimostrazione che ce ne date possa essere più rigorosa o più piena. Vorrei farlo vedere col fatto; e comincerò da Virgilio.

Virgilio è la *Ragione*.

Lo deduco 1. dai consigli che porge a Dante, risoluto di abbandonare la selva de' vizi, e provatosi indarno di ascendere il monte della cristiana perfezione. Tu non ne farai nulla, gli dice, e rovinerai sempre nel basso per rinselvarti, se, come conviensi, non ti disponi a quella salita. Alla pratica professione del Cristianesimo fieramente si oppongono lussuria, superbia e avarizia. Impara a domarle, e poi salirai; e domale col meditar seriamente a quali supplizi, eterni e temporanei, sieno riservati coloro che fanno con esse a fidanza, o non le osteggiano virilmente. — Chi è che ci ammonisce de' mezzi da usare per ottenere un fine, se non è la ragione? E chi, se non la ragione, ci avverte, che si fa un mal giuoco a secondare più o meno le passioni, quando il secondarle fa ire incontro a gastighi, che, abbiano o non abbiano un termine, son sempre gravi e spaventosi? — Lo deduco 2. dagli aggiunti che si danno a Virgilio. Dante lo chiama *maestro*, *duca*, *mare di tutto il senno*, *famoso saggio*, e *savio che tutto seppe* I titoli di ammaestratrice e di guida dell' uomo a niuna cosa meglio convengono che alla ragione; come

il nome di savio si addice assai bene a chi n'è simbolo, s'egli è vero che per la ragione si acquistano conoscenze e si procaccia savlezza. — Lo deduco 3. dalle soluzioni che dà Virgilio a varie questioni, che la ragione può sciogliere; e da quelle che non dà, o dà incompiute, consigliando Dante a interrogare Beatrice, tutte le volte che Virgilio è richiesto di cose alte ed astruse, intorno alle quali la ragione non vede punto, o vede assai scuro. Un simbolo che chiarisce ogni dubbio, salvo quelli a cui la ragione è impotente, in ordine a' quali però suggerisce il mezzo onde chiarirli, se non è simbolo della ragione, io non so dir di che sia. — Lo deduco 4. dalla impotenza di Virgilio a vincere i Custodi della Cerchia, ove sono puniti gli eresiarchi. La eresia nemmeno può concepirsi senza la preesistenza di una rivelazione, e gli errori e le dubbiezze intorno ai dommi rivelati la ragione non può dissiparli, sì può lo studio della divina parola, e un soccorso speciale di Dio. Accennano certo a rivelazione, e a bisogno di quel soccorso, i Custodi della Cerchia e la qualità della pena che quivi si soffre (quelli, Angeli *cacciati dal cielo*, e questa *fuoco*), non che il *Messo celeste*, che con una verghetta aperse la porta di Dite, dopo di che Virgilio e Dante *entrarono senz' alcuna guerra*. — Lo deduco 5. dall'essere Virgilio guida di Dante nel viaggio per l'Inferno e pel Purgatorio, e non in quello pel Paradiso. Ciò non si saprebbe spiegare, se Virgilio non rappresentasse la ragione; ma facilmente si spiega, se la rappresenta. In tale ipotesi può dirsi che Virgilio condusse Dante a que' due luoghi di pena, perchè la ragione arriva da sè a stabilirne la esistenza; ma nol

condusse al Paradiso, perchè il Paradiso cristiano dalla ragione non può affatto concepirsi, e i Campi Elisi immaginati dai Gentili nulla hanno che fare con la visione di Dio. — Lo deduco 6. (Purg. C. XXIX, v. 57) dallo *stupore* di Virgilio al rimirare i sette candelabri e il resto che precedeva il carro del Grifone o di Cristo, e dal subito sparire di lui all'appressarsi dello stesso Cristo. Quello stupore e quello sparimento convengono bene al simbolo della ragione, la quale non può che ammirare l'ordine sopra natura, e da sè non può intendere che il solo bisogno nella Umanità di un divino Riparatore. — Lo deduco 7. (Inf C. I, v. 125) dall'essere stato Virgilio *ribellante alla divina legge*, e però escluso dal cielo. Egli come Virgilio non fece alcun atto di ribellione, solo non ebbe la Fede; ma come Ragione umana si ribellò, giacchè fu l'uomo che ruppe il precetto di non mangiare di un certo pomo.

Si dirà: Virgilio si mostra istruito e colto, ma tale non è la ragione in sè considerata. Rispondo che, se tale non è, tale può farsi; e che Dante dovea scegliere, come scelse, l'ideale della ragione, una ragione cioè che ad una massima bontà di natura accoppiasse tanta perfezione di esercizio e di studio, di quanta essa è capace.

S'insisterà: Ma Virgilio ti apparisce informato di cose che fanno parte della rivelazione; com'è dunque simbolo della ragione? Rispondo che non gli ripugna un tal simbolo, sia perchè un'altra volta egli era sceso nel profondo Inferno, sia perchè l'uman genere ha sempre ricevuto e riceve per tradizione alcune verità che in origine furono da Dio rivelate, sia perchè poteva Beatrice averlo istruito di quanto era d'uopo a

ben guidare Dante nel giro dell' Inferno e del Purgatorio, o sia finalmente perchè anche le anime de' Gentili, separate dal corpo, e poste nel Limbo per difetto di fede o di battesimo, possono arrivare, volendolo Iddio, alla conoscenza di molte o poche verità rivelate per quelle vie e per que' modi, che noi non sappiamo.

Si aggiungerà: Se Dante avesse voluto presentarci un simbolo della ragione, avrebbe scelto a quell' ufficio un filosofo, non già un poeta, e nessuno saprebbe dire perchè, volendo scegliere un poeta, preferisse Virgilio. Rispondo che Virgilio gli piacque 1. perchè la storia ci conta ch'ei fu molto innanzi nella filosofia, e in ispezialità nelle matematiche e nella medicina; 2. perchè nel medio evo era tenuto comunemente, e forse sopra quello ch' ei meritasse, per uomo di straordinaria dottrina; 3. perchè l' ideale della ragione non è una ragione che ci offra nuda e schietta la verità, ma sì una ragione che ce la sappia vestire di forme sensibili e graziose, affinchè sia meglio intesa e ricevuta; di che sono maestri i poeti, e tra loro meraviglioso è Virgilio; 4. perchè Virgilio avea descritto l' Inferno, e secondo che molti avvisano anche il Purgatorio; nel novero de'quali dovette essere Dante; 5. perchè Virgilio in un' Ecloga avea toccato la venuta del Messia, come opinarono molti, e come Dante opinò, se dobbiam credere a lui medesimo che (Purg. C. XXII, v. 64) in bocca di Stazio pone queste parole dirette a Virgilio:

. . . . Tu prima m' inviasti
Verso Parnaso a ber nelle sue grotte,
E poi appresso Dio m' illuminasti.

Facesti come quei che va di notte,
Che porta il lume dietro, e sè non giova,
Ma dopo sè fa le persone dotte,
Quando dicesti: Secol si rinnova,
Torna giustizia e primo tempo umano,
E progenie discende dal ciel nova.
Per te poeta fui, per te cristiano;

6. perchè tra gli antichi poeti ebbe nome, sopra tutti gli altri, di onesto; 7. perchè fu carissimo a Dante, che apprese a poetare da lui; 8. perchè fu il Cantore del Romano Impero; 9. perchè fu poeta nazionale, e Dante Italiano preferir volle un grande Italiano a qual si fosse grande straniero.

II

Non veggo che siate chiaro nello spiegar l'ammogliarsi della lupa a molti animali (Inf. C. I, v. 100). Se la lupa è l'avarizia, nè altro può essere, i molti animali sono i molti peccati, da' quali non è mai che vada disgiunta la sfrenata cupidigia delle ricchezze.

III

Dio, secondo che Dante fa dire a Virgilio, *impera in tutte parti*, e *regge* in cielo (Inf. C. I, v. 127). Il *reggere* val qui per voi aver la reggia, ma io penso che, appunto perchè ha Dio la reggia nel cielo, e quivi si manifesta agli Angeli e ai Santi, però li regga, cioè ne moderi e governi la volontà senza comando, ma pur col farsi vedere; essendochè Dio veduto in sè stesso non può non essere amato, e non può non produrre in chi lo vede voleri conformi a' suoi. A sostegno di sif-

fatta interpretazione possono per avventura allegarsi i due versi (Purg. C. XXII, v. 40):

Perchè non reggi tu, o sacra fame
Dell'oro, l'appetito de' mortali?

È Stazio che parla, e dichiara come lasciò il vizio della prodigalità leggendo in Virgilio — Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames? —; *perchè allora si accorse, che le mani poteano troppo aprir l'ali allo spendere.* I Chiosatori ci dicono che Dante non entrò nel concetto ch'ebbe Virgilio, il quale dir volle — A che non trascini il cuore umano, o esecrabile fame dell'oro? —, e si affannano senza pro a rilevare quel che Dante ne intese. Non sembra che abbiano essi afferrato il vero senso di quel passo, perchè il *Quid* non è il medesimo che l'*Ad quid*, e *Ad quid* dovrebbe leggersi per ispiegare com'essi fanno. Sembra invece che l'afferrasse Dante spiegando: Perchè esecrabile fame dell'oro (esecrabile finchè trasmodi) non tempri e non regoli l'appetito de' mortali per guisa che debba tenersi nel giusto mezzo, e non pecchi nè per eccesso nè per difetto, come pecca negli avari e ne' prodighi? S'è così, può vedersi (chè altrimenti non si vede) come Stazio pigliasse occasione e motivo da quel luogo virgiliano per abborrire la prodigalità; e avremmo un significato del verbo *Reggere*, il quale rafforzerebbe quello che mi par gli si debba attribuire nel brano succitato dell'Inferno.

IV

Il concetto cattolico della divina Commedia non può ragionevolmente revocarsi in dubbio appresso alla solida dimostrazione del ch. p. Berardinelli, e a quanto voi

avete scritto ne' due vostri Commenti. La selva quindi non è altro che la selva de' vizi, il colle la perfezione riferentesi ai precetti e ai consigli dell'Evangelo, alla qual deve mirare chi vuol campar dalla selva, e le tre fiere le tre grandi cupidigie, de' piaceri degli onori e delle ricchezze, che impediscono l' asseguimento della cristiana perfezione, e spingeno ad ogni peccato. Se la società cristiana, dominata da quelle passioni, è spesso bisognevole di riforma, agli occhi di Dante parve che fosse tale più che in altro tempo nel suo. Ma era d' uopo che un grand'Uomo sorgesse e si pigliasse il compito di riordinare la società. Questo grand' Uomo egli aspettava, come è chiaro da più luoghi del sacro poema; e intanto con gl' immortali suoi versi veniva apparecchiando e disponendo gli animi all'impresa dell'aspettato Riformatore.

In chi si appuntavano i suoi desideri? In un Principe laico, o in un Papa?

Il semplice buon senso risponde, che a sterpare i vizi e a innamorare della virtù, ch' era la necessaria e voluta riforma di tutto il mondo cristiano, e in ispezialtà dell' Italia, il solo veramente adatto era il Successore di s. Pietro, e che però ad un Pontefice e non ad altri doveano esser volte le speranze di Dante. Ma egli si volle esprimere per forma che non si dovesse esitare. Nel Purgatorio (C. XXXIII, v. 43) però ci predice che un *Cinquecento Dieci* e *Cinque*, *Messo di Dio*, ucciderà la *fuja* e il *Gigante* che pecca con lei. Tre segni qui trovo indicanti la qualità del Personaggio che si aspetta. Il 1. sta nel *Cinquecento Dieci* e *Cinque* (D, X, V) che male s' interpreta per *Dux*, non essendo le lettere significative di que' numeri poste in tal ordine da prestarsi a

quella maniera di leggere, e che ottimamente s'interpreta, mantenendo alle lettere il preciso posto da Dante assegnato, per *Domini Christi Vicarius*, o *Domnus Christi Vicarius*; ed eccovi un Papa. Il 2. sta nel *Messo di Dio*, che è un titolo, il quale meglio che ad altri si conviene ad un Papa. E il 3. in ciò che siegue. La *fuja* o la ladra, e il Gigante che sono? La fuja è la s. Sede, o il Papa in lei, e il Gigante è Filippo il Bello Re di Francia. Perchè ladra la s. Sede? O perchè toglieva l'onore dovuto all'Impero della difesa d'Italia e di tutta la Cristianità, compartendolo al Re di Francia; o perchè d'accordo con questo Re, toglieva l'onore a Roma di essere la residenza de' Pontefici, e lo dava alla Francia, trasferendosi in Avignone, come Dante nel 1300 finge di prevedere. Tale previsione è manifesta a chi legga e mediti la fine del Canto XXXII del Purgatorio. L'uccisore della fuja e del Gigante non simboleggia quindi che un Papa, il quale torni ad affidarsi all'Impero, o si restituisca d'Avignone a Roma, ponendo fine una volta alla troppo stretta intimità tra la s. Sede e la Francia, che Dante ravvisava per la precipua cagione de' mali che affligeano la Cristianità, e principalmente l'Italia.

Nel Paradiso (C. XXVII, v. 121) Dante facendo deplorare a Beatrice la *cupidigia che affonda i mortali*, la corruzione che guasta la fede e i costumi ne' giovanetti *pria che le guance sien coverte*, la inosservanza de' precetti ecclesiastici, e il disprezzo e l'odio della propria madre, che forse è la Chiesa, le fa dire altresì che non è da meravigliarne, *perchè in terra non è Chi governi*, ch'è la vera cagione *onde l'umana famiglia si svia*. Ma poi le fa predire che la *classe*, o il navi-

glio, *volgerà presto le poppe ove sono le prore*, e *così correrà diretta*. La mancanza di chi governi è la mancanza di un Papa virtuoso, giacchè nello stesso canto s. Pietro avea detto, che chi sedeva *nel luogo suo era un usurpatore*, e *il luogo* suo *vacava*, se non innanzi agli occhi degli uomini, innanzi a quelli *del Figliuol di Dio*. Se pertanto tutto il male Dante lo ripeteva da un Papa, che a lui *parve* non buono, tutto il bene dovea pure aspettarlo da un Papa che fosse buono, e come tale rimettesse nella buona via la umana famiglia, e facesse correr diretta *la classe*. Novella prova si è questa, che per Dante l'aspettato Riformatore era un Papa.

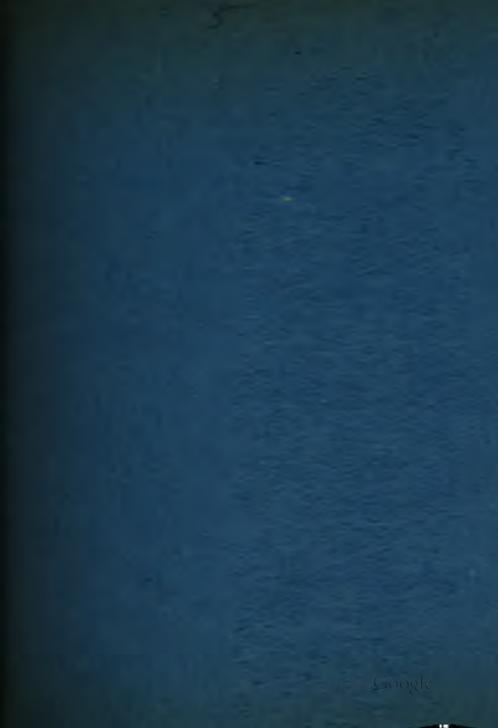
Chi ben esamini la *Rosa* del Paradiso (C. XXXII) vedrà che tra s. Pietro e Beatrice, sedente sotto lui nel 3. scanno, havvi un posto vuoto. Questo è l'*unico* che si designa determinatamente per tale. Dante nol fece a caso, ma volle insinuarci che quel posto era da lui riservato per un personaggio di somma importanza, qual era l'accennato più volte nel sacro poema, il grande Riformatore. Ma sopra Beatrice, che è la Rivelazione, non può sedere nè l'Imperatore, nè altro principe laico, perchè altrimenti la custodia e la interpretazione della divina parola si farebbe dipendere dalle due Autorità ecclesiastica e secolare, o dal solo s. Pietro, escludendone i successori. Dunque il posto vuoto è riservato per un Riformatore ecclesiastico, ossia per un Papa.

Ma chi doveva mai essere questo Papa?

Egli avrebbe sterminato l'avarizia, ricacciando la lupa nell'Inferno, e non si sarebbe cibato nè *di terra*, nè *di peltro*, ma *di sapienza*, *di amore* e *di virtù* (Inf. C. I, v. 101). Si designa evidentemente un grande

amatore di povertà, ed un uomo assai virtuoso. Ma chi avrebbe potuto più amare la povertà di un qualche Religioso, che per voto dee professarla? E chi essere più virtuoso? Dunque il Papa riformatore speravasi da un Ordine religioso. Ciò posto, la sua nazione o *nascita tra feltro e feltro* potrebbe valere, che quel Pontefice, in quanto tale, nascerebbe, o sarebbe scelto, tra *povero panno* e *povero panno*, ossia nel Clero Regolare solito di vestire poveri panni. L'Anonimo sotto il nome di Ottimo Commento scrisse del Veltro, che « non si diletterà di cose terrene, nè transitorie, ma di virtudi; e che sua nazione sarà d'umile schiatta, siccome *il feltro è umile e basso panno.* » Di questo brano ringrazio il ch. D. Stanislao Pasinati mio e vostro amico, ed ora anche mio collega, dacchè il Capitolo e Monsignor Vescovo gli conferirono il canonicato onorario nella nostra Cattedrale, con molto gradimento del suo Arcivescovo Card. Riario Sforza, gradimento espresso in una lettera che il Capitolo gelosamente conserva. A mia richiesta lo trascrisse e me lo inviò da Napoli.

Non intendo con la data interpretazione d'impugnare la vostra opinione, che il Veltro sia Benedetto XI. Egli appartenne ad un Ordine religioso, e fu santo. Ma se l'Alighieri volle significare col *tra feltro e feltro* quello che voi ne congetturate, io penso che, avvenuta la morte di Benedetto XI, non diede un frego a quel verso, solo perchè, potendo il verso dire altresì ciò che a me sembra che dica, bene indicava qual dovesse essere il venturo Riformatore.

Ripatransone 8 Maggio 1871

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA V

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

BEATRICE

È SIMBOLO DELLA RIVELAZIONE

SECONDA EDIZIONE

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1881

Preso l'Alighieri alla bellezza e alla virtù di Beatrice, ce la dipinse nella *Vita Nuova* come donna che adunava in sè quanto di leggiadro si ammira sparso nelle opere della natura. Gli dolse all'anima la morte di lei avvenuta nel primo fiore della giovinezza; e, narrataci con soavi e affettuose parole la storia del casto amor suo, e posti in rilievo i pregi dell'incomparabile amata, conchiude, che gli apparve una mirabile visione, nella quale vide cose, che gli fecero proporre di non dir più di questa benedetta, infintantochè non potesse più degnamente trattare di lei.

« E di venire a ciò, egli continua, io studio quanto posso, sì come ella sa veracemente. Sicchè, se piacere sarà di Colui, per cui tutte le cose vivono, che la mia vita per alquanti anni perseveri, spero di dire di lei quello che non fu detto d'alcuna. E poi piaccia a Colui, ch'è Sire della cortesia, che la mia anima se ne possa gire a vedere la gloria della sua Donna, cioè di quella benedetta Beatrice, che gloriosamente mira nella faccia di Colui, *qui est per omnia saecula benedictus.* »

E torna infatti a parlarne trascorsi appena due lustri, da che più non la vide cogli occhi del corpo, ma non lasciò mai per avventura di guardarla e attentamente considerarla cogli occhi dello spirito; e nella maggiore delle sue Opere, a cui pose mano e cielo e terra, assegna a Beatrice un ufficio che, qualunque egli sia, è nobile certamente, e a lei di procacciare si studia, come in effetto le procacciò, un nome immortale.

Io mi propongo di far vedere, che nell'allegorico poema sotto il velo dell'allegoria riguardante Beatrice si nasconde la *Rivelazione divina*; ma, innanzi di venire allo svolgimento della dimostrazione, vo' mettere in chiaro che, ove Dante avesse voluto sceglierne un simbolo, nessuno avrebbe potuto offrirsene alla sua mente, che parer gli dovesse più acconcio di Beatrice.

A quel simbolo si sarebbe opportunamente prestato il nome e la cosa. Il nome, che sarebbe stato significativo di quella felicità, che ci portò dal cielo la divina Rivelazione; la cosa, che per Dante era un complesso di meraviglie, sommamente adatto a figurar la parola manifestatrice agli uomini delle perfezioni di Dio.

Quanto al nome, non fa mestieri di schiarimenti; e quanto alla cosa, mi sembra di poter così ragionare.

Un simbolo di checchessia non vuol prendersi a caso, chè ravvisa ognuno la necessità di una relazione tra ciò che si vuol velare di un simbolo e ciò che si reca in mezzo onde velarlo; e di leggieri si comprende che quanto l'attinenza di somiglianza è maggiore, tanto esso simbolo si piega meglio all'ufficio per cui si sce-

glie. Dove si volesse adunque simboleggiare la soprannaturale Rivelazione, da cercar sarebbe tra le opere uscite dalle mani del creatore Iddio quell' opera la qual compisse, quanto è da sè, la cosa medesima, che in più perfetta maniera si compie dall' anzidetta Rivelazione. La Rivelazione a che intende? Come a scopo precipuo mira ella a farci conoscere Dio e gli attributi suoi, confermandoci nel conoscimento di quelle verità che intorno a Dio ci discopre il lume della ragione, e mostrandone altre alle quali è al postutto insufficiente quel lume. La Rivelaziene adunque è il mezzo onde noi ci eleviamo a un conoscimento di Dio più chiaro, più sicuro, più esteso che non è quello che naturalmente procurar ci possiamo col mezzo della ragione. Di qui segue, che tra gli esseri della natura quello sia da tenere per il simbolo migliore della Rivelazione, che vale di miglior mezzo ad ammaestrarci delle perfezioni divine. In verun essere noi non vediamo stampata tanta orma della divinità, quanta in un essere libero e intelligente, che appunto perchè capace di conoscenza e di amore si dice fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Dunque se in un essere della umana specie si accolgono o sembra si accolgano, oltre alle essenziali proprietà, peculiari pregi che lo rendano dagli altri singolare, e però in più efficace maniera sollevino la mente alla considerazione di Dio e degli attributi che gli convengono, non vi ha dubbio ch' ei non sia quello che meglio di ogni altro è atto a figurare la Rivelazione divina. Ma tale era per l' Alighieri la bella e virtuosa figlia di Folco Portinari, come appa-

risce dalla *Vita Nuova* e da più luoghi del sacro poema; de' quali sarò contento di allegarne due soli, tolti dal Purgatorio ove egli si fa dire da Beatrice (C. XXXI, vv. 49 sgg.):

> Mai non t' appresentò natura ed arte
> Piacer, quanto le belle membra in ch' io
> Rinchiusa fui, e che son terra sparte;

e (C. XXXI, vv. 22 sgg.):

> . . . . . . Per entro i miei desiri
> Che ti menavano ad amar lo bene,
> Di là dal qual non è a che si aspiri ecc.

Dunque per Dante era costei il miglior simbolo che della Rivelazione dar gli potesse a' suoi tempi il mondo visibile; e se di un simbolo siffatto gli fosse venuto mai l' uopo, porto ferma opinione che non sarebbesi rivolto altrove, avendo alla mano Beatrice.

Nè avrebbe, io credo, appuntato la mira piuttosto nel forte che nel debole sesso, sia perchè la donna va ricca di più attraente bellezza che l' uomo (e la bellezza dell' universo e delle sue singole parti, più delle sottilità metafisiche, innalza a Dio la mente della generalità degli uomini), sia perchè la donna è fornita di più sensibile fibra, e quindi è più disposta ad amare e a farsi pietosa (e la Rivelazione fu l' opera nella quale Iddio fece mirabilmente risplendere l' amore e la pietà).

Può dire taluno: Corre troppa disparità tra un mezzo naturale, che ci meni nel modo che può alla nozione di Dio, e un mezzo sopra natura, che tanto compiutamente ce lo rivela. Ma rispondo prima, che

per quanto sia grande la differenza che dispaia le due Rivelazioni, naturale e soprannaturale, rimane sempre ferma la somiglianza in questo, che entrambe ci danno la conoscenza di un medesimo oggetto che è Dio; e ciò basta a poter prendere l' una come figura dell' altra. Oh! è forse tanta la somiglianza che corre tra una nave, che è presso ad essere combattuta da fiera procella, e una repubblica minacciata dalle discordie civili? Eppure il Lirico Venosino non si perita di dirigere a quella nave la sua parola per dare alla romana repubblica opportuni consigli.

Rispondo poi, o che non vi è modo di simboleggiare la Rivelazione propriamente detta, o se vi è, altro simbolo non potrà scegliersi che una creatura, la quale per belle e rare doti si levi sull' altre.

Rispondo finalmente, che se Dante vide somiglianza tra una bellezza muliebre e i miracoli operati da Cristo e dai Santi, e tale e tanta gli parve, che il mirar quella meraviglia dovesse muovere gli animi de' miscredenti a prestare l' assenso ai veri miracoli, gli era pure agevole che somiglianza trovasse tra una donna, nella quale Dio faceva intravedere meglio che in altri esseri la luce delle sue perfezioni, e la immediata parola colla quale Iddio parla di sè e il suo essere ci manifesta.

Udiamo Dante medesimo in una sua Canzone:

Di costei si può dire,
  Gentil è in donna ciò che in lei si trova,
  E bello è tanto quanto a lei somiglia;
  E puossi dire che il *suo aspetto giova*

A consentir ciò che par meraviglia:
Onde la Fede nostra è aiutata,
Però fu tal da eterno ordinata.

Udiamo ora lui che nel Trattato III del Convito commenta sè stesso.

« Secondamente narro, com'ella (la donna encomiata) è utile a tutte le genti, dicendo che l'aspetto suo aiuta la nostra Fede, la quale più che tutte altre cose è utile a tutta la umana generazione; siccome quella, per la quale campiamo da eternal morte, e acquistiamo eternal vita: e la nostra fede aiuta però che, conciossiacosachè principalissimo fondamento della fede nostra siano i miracoli fatti per Colui che fu crocifisso, il quale creò la nostra ragione, e volle che fosse minore del suo potere, e (i miracoli) fatti poi nel nome suo per i Santi suoi; e molti siano sì ostinati, che di quei miracoli per alcuna nebbia siano dubbiosi, e non possano credere miracolo alcuno, senza visibilmente avere di ciò sperienza; e questa donna sia una cosa visibilmente miracolosa, della quale gli occhi degli uomini cotidianamente possono sperienza avere, ed a noi faccia (credere) possibili gli altri (miracoli), manifesto è che questa donna col suo mirabile aspetto la nostra fede aiuta. E però ultimamente dico che da eterno fu ordinata nella mente di Dio in testimonio della fede a coloro che in questo tempo vivono ».

Mi sembra aver detto che basti per porre in sodo che sopra ogni altro essere della natura andasse Beatrice fornita di meravigliosa attitudine a simboleggiare la Rivelazione, e che se mai l'Alighieri avesse scritto

il bisogno, o gli si fosse offerta la opportunità di mettere in campo quel simbolo, lo avrebbe rinvenuto in lei, e lei avrebbe scelto, trattando così di lei più degnamente, com'era il suo desiderio.

Ei volse l'animo al sacro poema. In esso non avea luogo un simbolo della Rivelazione? Non era il sacro poema una bella occasione per attuarlo in Beatrice? In un'Opera eminentemente cattolica, come è per ogni uomo di sana mente la Divina Commedia, e come molti han già dimostrato che sia, non pure si presentava l'occasione di mettere in sulla scena la divina parola, e di nasconderla, come era chiesto dalla natura del poema stesso, sotto il velame di un simbolo, ma di ciò v'era la necessità più stringente. Sarebbe mai stato possibile, che una gran parte vi avesse la Ragione simboleggiata in Virgilio, e nessuna parte la Rivelazione, che del Cattolicismo è il fondamento? Potrei dunque concludere che nel sacro poema la Rivelazione ha il suo posto, e che Beatrice ne è il simbolo, se è vero, come abbiamo innanzi osservato, che Dante non si sarebbe all'uopo potuto allontanare da lei.

Ma io voglio esser largo. Non si abbia che in conto di semplice congettura quanto finora si è ragionato; e rechiamo la nostra attenzione nel poema sacro. Nutro grande fiducia, che Dante in quel poema abbia sparso intorno al punto, del qual ci occupiamo, tale abbondanza di luce da non poter non vederla; e se ciò fosse mai, il più eccellente lavoro dell'Alighieri basterebbe solo da sè a dimostrare la verità del nostro assunto. Saranno tali, io spero, le lodi, gli aggiunti, le

parole e i fatti riferentisi a Beatrice, che assai bene convenendone alcuni alla Rivelazione, ed altri esclusivamente, e non potendo uomo al mondo venir nel sospetto che un sì mirabile accordo sia opera casuale, se ne dovrà inferire, che nella divina Commedia Beatrice non istà altrimenti che come simbolo della Rivelazione.

Taluna volta, non può forse negarsi, ella è la donna del cuore di Dante, o la figlia di Folco Portinari, come là per es. dove si dice che Dante *uscì per lei dalla volgare schiera* (Inf. C. II, v. 105), e là dove Beatrice lo chiama per nome e lo rimprovera dell'aver lui seguito altri amori, dappoichè ella passò alla seconda vita (Purgator. C. XXX, 55 sgg. e 126 sgg.); ma ciò non vieta di riconoscere in lei il simbolo della Rivelazione; come nulla vieta che Virgilio sia simbolo della Ragione, quantunque talora non rappresenti che solo sè, e il famoso poeta latino che tutti sanno.

Affrettiamoci di aprire il sacro poema, e di esaminarlo ne' passi che toccano di Beatrice, tenendo per quanto è possibile l'ordine stesso tenuto dall'Alighieri.

1) Virgilio espone all'Alighieri la necessità di fare un viaggio per lo inferno e per il purgatorio, come se questo sia l'unico mezzo valevole a uscire dalla selva de' vizî, e a purgarsi dalle male passioni che l'animo signoreggiano. Virgilio era accorso alla salvezza di Dante, figura del peccatore, inviato a lui da Beatrice, e indettato da lei di quello che avesse a fare. Non v'ha di meglio di questo principio, o introduzione alla Commedia, per cominciar tosto a vedere che la Rivelazione è il simbolo da ravvisarsi in Beatrice. La considerazione

infatti dell'inferno, e dell'eterno dolore dovuto ivi a quanti muoiono nell'ira di Dio, e la considerazione del purgatorio e delle pene, onde quivi si lavano le piccole macchie e si sconta la pena temporale in cui fu commutata la eterna, per la grande maggioranza degli uomini sono i soli mezzi, o certo i più efficaci, per revocarli dalle vie del peccato e per condurli prima dell'estremo passo all'uso della penitenza. Ma se all'umana ragione quei due luoghi di patimenti non sono del tutto ignoti, è la Rivelazione che ci mette nella piena certezza dell'esistenza loro, ed è pure la Rivelazione che ci fa il comando di meditarli, sia perchè l'uomo alla vista di quelle pene si guardi bene dal peccare, sia perchè abbandoni il peccato se mai vi fosse caduto, sia perchè soddisfaccia nella presente vita alla divina giustizia con un volontario patire.

Altrettanto può dirsi e meglio del paradiso cristiano, da Virgilio ricordato a Dante per i suggerimenti di Beatrice; alla contemplazione del quale se vorrà egli levarsi non esibisce sè per guida, come per gli altri due regni, ma gl'impromette la stessa Beatrice, quasi per darci ad intendere che se la ragione può in qualche modo recarci alla conoscenza dell'inferno e del purgatorio, non può affatto condurci alla certezza di un paradiso, ove Dio svelatamente si vede; cosa che può fare la sola Rivelazione, la quale agli osservatori della divina legge assicura la visione di Dio.

2) Virgilio chiama *beata e bella* Beatrice, e dichiara che al primo vederla la *richiese de' suoi comandi* (Inf. C. II, 53, 54).

La Rivelazione, quando piaccia personificarla, è troppo evidente che per la chiara conoscenza che ha di Dio debba concepirsi in sommo grado beata, ed è pure troppo evidente che a lei convenga quella ineffabile bellezza, che tanto è propria della divina parola.

Rispetto ai comandi, la retta ragione fu sempre accesa del desiderio che Dio le si desse a conoscere più chiaramente, le facesse conti i suoi voleri, e rivelasse all' uomo quanto gli era utile e necessario, come si vide in Socrate ed in Platone, i quali fecero voti per un Riparatore; ed è forse per questo che Virgilio prega Beatrice di comandargli, e avutone quello che vuole soggiugne (Inf. C. II, 79, 80):

Tanto m' aggrada il tuo comandamento
Che l' obbedir, se già fosse, m' è tardi.

Se non che può dirsi ancora che l' appetito sensitivo debb' essere soggetto alla ragione, ma la ragione debb' essere obbediente a Dio. E questa ragione sente così la sua dignità, e direi quasi la sua sovranità, che talvolta trasmoda ed osa negare la obbedienza a Dio, al quale veramente è dovuta. Ciò tuttavia non fa la retta ragione, la quale avvisando la sua superiorità in ordine a tutti gli esseri visibili, a Dio si tiene inferiore e soggetta gli si professa. Se pertanto noi qui ascoltiamo Virgilio, rappresentante della retta ragione, il quale, sommesso a Beatrice, si profferisce pronto ad eseguirne ogni cenno, noi abbiamo indi una manifesta prova che Beatrice rappresenta la Rivelazione, o la parola di Dio, il quale ha pieno il diritto di esigere l'assenso

del nostro intelletto e della volontà nostra rispetto ai dommi da credere ed ai precetti da compiere.

3) Di Beatrice racconta Virgilio (Inf. C. II, 55 segg.) che *gli occhi suoi più che la stella lucevano*, *che era soave e piano il suo dire*, *angelica la sua voce*. Aggiunti son questi, che egregiamente si affanno alla Rivelazione, perchè ha ella occhi vivissimi da penetrare i profondi arcani della divinità; la sua parola è parola di benignità e di amore, ed è la sua voce come la voce di un Angelo, il quale venga dal cielo a dar conforto e a sanare le piaghe della misera umanità.

4) L' Alighieri pone nella bocca di Beatrice queste parole che lo riguardano e son dirette a Virgilio (Inf. C. II, v. 61):

L' amico mio e non della ventura.

I chiosatori si stillano il cervello nel cercare il senso di questo verso; e i più convengono nel dire che Beatrice, chiunque ella sia, chiamò Dante amico suo, ma *non della fortuna*. Ora io son di credere che non sia questo il senso per ciò che spetta alle parole — *amico della ventura* —, perchè non mi sembra probabile che Dante nella sua fierezza si facesse chiamare sventurato; perchè, volendo anche farsi così chiamare, non avrebbe voluto si attribuissero le sue disgrazie alla cieca fortuna, ma sì alla ingiustizia e alla malvoglienza degli uomini; e finalmente perchè, ammettendo altresì quella ipotesi, avrebbe fatto dire a Beatrice che Dante era suo amico, e che amica la for-

tuna non era a lui, non già che egli *non era amico della fortuna*.

Il vero senso che si deve cogliere è, se io non m' inganno, che Dante era amico di Beatrice, ma non del bene e della felicità *sua*, o che veniva da lei. Il qual senso, ove piaccia, viene ad esprimere a chiare note la Rivelazione in Beatrice, perchè era verissimo che Dante si teneva legato di stretta amicizia colla Rivelazione, in quantochè fermamente aderiva ai veri rivelati, ma era pur vero che, come peccatore, ei non amava la felicità impromessa dalla divina parola a chi ne compie i comandi.

E che gli uomini ai tempi di Dante fossero, generalmente parlando, sinceri credenti, tuttochè peccatori, non è nuovo per chi conosce la viva fede congiunta a' grandi peccati nel medio evo; ed egli, volendo darci il tipo del peccatore, ne doveva toglier la idea da que' tempi.

5) Beatrice *viene di loco ove desidera di tornare* (Inf. C. II, v. 71). Questo concetto a chi meglio si attaglia che alla Rivelazione? Essa viene dal cielo; vi desidera di tornare perchè fu ordinata principalmente alla glorificazione di Dio; e a lui torna di fatto quando gli uomini ne apprendono le perfezioni, i mezzi di santificarsi e i motivi di amarlo e di servirlo.

6) Ma se intese Dio con la Rivelazione di procacciar la sua gloria, e questo fu lo scopo precipuo per cui fu fatta, non è men vero che con essa ancora ottener volle il bene dell' uomo, che è la eterna salute di lui; onde segue che della Rivelazione può

dirsi pure con verità che *amore* la *mosse*, ed è *amore che* la *fa parlare* (Inf. C. II, v. 73).

7) Se la Rivelazione asseguisce il fine, al quale venne ordinata, e però Dio ottiene la sua glorificazione, ciò è perchè la ragione dell' uomo, a cui ella dirige la sua parola, le presta libero assenso. Non è quindi fuor di proposito, che la Rivelazione *si lodi sovente della ragione dinanzi a Dio* (Inf. C. II, 73, 74), come per commendarla dell' adempimento di un dovere, che torna a gloria di lui.

8) Virgilio risponde a Beatrice, e al primo indirizzarle la sua parola la descrive per modo da non lasciare per me dubbio veruno che egli definisca la Rivelazione. Ecco come le parla (Inf. C. II, vv. 76 sgg.):

O donna di virtù, sola per cui
La umana specie eccede ogni contento
Da quel ciel che ha minor li cerchi sui.

La Rivelazione è *donna di virtù*, ossia ha in sè gran forza e somma efficacia, perchè valse dopo la caduta dei protoparenti a ravvivare nei loro petti la morta speranza della eterna salvezza, valse a serbare incontaminata e pura la fede nel vero Dio presso a un popolo eletto, in mezzo agli errori e alla general corruzione dell' umana famiglia, e valse a rinnovare la faccia della terra dopo la venuta del Figlio di Dio e la seguita redenzione. Ma il *distintivo* più peculiare se ne ha quando si dice, che per *sola Beatrice* la umana specie eccede ogni contento, o cosa contenuta, da quel cielo che ha minori i suoi cerchi, che è il cielo della luna. Qui si par manifesto che nella por-

sona di Beatrice ravvisar dobbiamo il simbolo di cosa, per sola la quale la umana specie eccede tutti gli esseri sublunari. - Il verbo *eccedere* che importa e che vale? Delle due l'una. O *eccedere* significa *uscir fuori* al modo che l'usavano quasi esclusivamente i Latini (*cedere ex*, partirsi donde che sia), o si vuole che valga *aver vantaggio* o *superare*. Se ci appigliamo al primo senso, non è che la sola Rivelazione la quale faccia che l'umana specie ecceda tutti gli esseri sublunari, perchè per la sola Rivelazione, onde seppe che fu elevata ad un ordine sopra natura, la umana specie va fuori dell'ordine naturale, ed entra in un nuovo ordine di cose.

È da vedere, se possiamo appigliarci al secondo. Una semplice osservazione basterà a dichiarare, che non possiamo; ed è che, ove si attribuisse al verbo *eccedere* il significato di *superare*, potendo la umana specie superare gli esseri sublunari in virtù o della Rivelazione o della ragione, non si avvererebbe nel nostro caso, come deve avverarsi, che Beatrice sia essa la *sola* per cui la umana specie ha vantaggio o si distingue dagli esseri sotto la luna, come è la sola a fare che da quegli esseri onninamente esca fuori, annettendo al verbo *eccedere* il primo senso. Dunque il primo senso è l'unico che ragionevolmente attribuir qui si può al verbo *eccedere*, e conseguentemente dee dirsi l'unico inteso e voluto da Dante.

Senza di che vedrebbero ancora i ciechi che qui non si tratta della ragione, perchè non è possibile che non salti subito agli occhi l'assurdo di due simboli di

una medesima cosa, i quali si abbocchino e parlino insieme, come fanno Virgilio e Beatrice, e il non minore assurdo che la ragione comandi e obbedisca a sè stessa.

Si dirà: Beatrice non sia la ragione, giacchè la ragione è Virgilio. Ma quando si debba far capo all'ordine sopra natura, che ne sapete voi, o come vi verrà fatto di dimostrare, che Beatrice, piuttostochè la divina parola, non simboleggi o la fede, o la grazia santificante, o almeno la cristiana teologia, che i più e i meglio assennati vedono in lei? Rispondo breve. Se la mente cercando del simbolo, sotto cui si asconde Beatrice, or corre alla fede, ora alla grazia ed ora alla sacra teologia, ciò è segno che qui si tratta di un simbolo che ha rapporto con la Rivelazione, e che da essa non può prescindere; e che però meglio si avvisa chi la Rivelazione piuttosto che altro scorge in Beatrice.

Del resto Beatrice non è la fede *subbiettivamente* considerata (*obbiettivamente* presa non si distinguerebbe dalla Rivelazione), perchè la Rivelazione può parlare alla ragione, ma non la fede, che è un volontario assenso della ragione stessa alla parola rivelata; ed anche perchè la fede ci apparirà insieme con Beatrice, presso al carro tirato dal Grifone, sotto forma di *ninfa* (Purg. C. XXXI, vv. 106 e 132).

Non è la grazia santificante, perchè non si poteva dire *amico* di quella chi fu nella selva dei vizi, chi dalla paura è consigliato e spinto a tornarvi, e chi già vi ruina, in una parola chi rappresenta l'uom peccatore, come Dante lo rappresenta.

Non è la cristiana teologia, perchè Beatrice conforta Dante alla conversione, e lo rafferma nel suo proposito di ravvedersi e di tornare a Dio, e ciò fa volgendosi alla ragione e inducendo Dante per essa alla considerazione delle pene dovute ai peccatori. Ora ad un peccatore qualunque non è la teologia, ma sì la Rivelazione che mette in vista l'inferno e il purgatorio; e sarebbe una stranezza non più udita il pretendere, che chiunque si trova ingolfato nel pantano de' vizi debba cercare i motivi di uscirne fuori dalla scienza teologica, e non possa altrimenti abbandonare la via della iniquità e mettersi in quella della virtù.

Che se Beatrice simboleggia la Rivelazione, perchè mai si asserisce che per lei sola la umana specie eccede tutto il compreso dal cielo della luna, che sono tutte le cose dalla terra a quel cielo, e si escludono per tal modo gli esseri esistenti nel cielo della luna e negli altri superiori a quel cielo? La ragione si è, perchè gli angeli, egualmente che gli uomini, furono destinati ad un ordine sopra natura; e gli angeli, secondo che Dante ne insegna nelle Canzoni, nel Convito e nella divina Commedia, stanno nei cieli e li muovono.

9) Lucia nello indirizzarsi a Beatrice, per ispronarla a soccorrere l'Alighieri, la dice *loda di Dio vera* (Inf. C. II, 103). Il cielo, il mare e la terra narrano nel modo che possono la gloria di Dio, perchè ci danno una qualche contezza di lui, come creatore, ordinatore e conservatore dell'universo. Ma una tal conoscenza non ha confronto con quella che noi ne acquistiamo per la sua stessa parola; tanto questa conoscenza è migliore. La

Rivelazione non pure ci ribadisce quanto le creature ci manifestano delle perfezioni di Dio, ma ci annuncia ben altro che vien da esse taciuto, e in ispezialità l'amore infinito, ond'egli fu mosso a redimere l'uomo caduto nell'abisso di ogni miseria. Se pertanto il far conoscere la grandezza e la bontà di chicchessia è un divulgarne le lodi, si dovrà credere sì che l'universo, e le singole parti che lo abbelliscono, in qualche guisa inneggino a Dio, ma si dovrà credere ancora che un compiuto inno e una perfetta e *vera* lode egli non l'ha, che a mezzo della sola Rivelazione; d'onde deriva che Beatrice ne sia il simbolo.

10) Rinfrancato l'Alighieri dalle parole di Virgilio esclama (Inf. C. II, 133 segg.):

O pietosa colei che mi soccorse,
E tu cortese che ubbidisti tosto
Alle vere parole che ti porse!

La *pietà* è al tutto propria della Rivelazione, che scese dal cielo per soccorrere all'uomo; come è proprio della medesima il porgere all'uomo *vere parole*, perchè altri può dire il vero, e può dire il falso altresì; ma dalla bocca della Rivelazione ci si annunzia il vero, e non può annunziarsi altro che il vero.

11) Se nel sacro poema si osservasse costantemente che Virgilio risponda egli, se può e sa, ai dubbi di Dante; e se poco può e poco sa, risponda come può e come sa; e se non può e non sa punto, confessi la insufficienza sua, ed esorti l'Alighieri ad esporre quei dubbi a Beatrice e a chiederne a lei la soluzione, come a sola che la può dare, non è chi non vegga che in

ciò si avrebbe un criterio infallibile per giudicare, che come Virgilio ci è dato per simbolo della ragione, così per simbolo della Rivelazione ci si offerisce Beatrice. Ora egli è certo che nel sacro poema si osserva nè più nè men di così (Inf. e Purgat. passim). Dunque Beatrice è posta per simbolo della Rivelazione.

12) La Rivelazione, immaginandola come persona, si deve pensare che abbia occhi così perspicaci da veder tutto il vero, quanto Iddio volle che ne vedesse, e che possa ella sola communicarcelo, ed appagare così l'accesa voglia che noi ne sentiamo. Or bene l'occhio di Beatrice è un *occhio che tutto vede* (Inf. C. X, 131), gli occhi di lei sono *lucenti* (Inf. C. II, 55), sono *belli* (Purg. C. XXVII, 136), son *rilucenti* (Purg. XXXI, 119), sono *santi* (Purg. XXXI, 133), sono *smeraldi* (Purg. XXXI, 116) ecc., e si *affisano nel sole*, figura di Dio (Purg. e Parad. passim).

Beatrice è *lume tra il vero e l'intelletto* (Purg. VI, 45); il qual lume non potendo essere la ragione, perchè ha l'ufficio di far risplendere il vero all'intelletto, non può qui valere che il solo lume della Rivelazione. Beatrice è colei, che può torci *qualunque brama* risguardante la conoscenza del vero (Purg. C. XV, 76 sgg.). Dalla sola Beatrice infine possiamo aspettare ci si partecipi la notizia del vero, che sta fuori dei limiti della ragione, e per ciò stesso appartiene alla fede, come Virgilio dice all'Alighieri (Purg. XVIII, 46 sgg.):

. . . . . Quanto ragion qui vede
Dir ti poss' io, da indi in là t' aspetta
Pure a Beatrice, ch' è opra di Fede.

13) Sulla vetta della montagna del Purgatorio (Purg. C. XXX e XXXI), nella quale è il biblico Eden, apparisce un carro simbolico tirato da un Grifone. Fu già dimostrato, che in quel carro dee ravvisarsi la Sede dei Sommi Pontefici in Roma, e nel Grifone Cristo. Or sovra quel carro sta una donna con *rossa veste*, con *verde manto*, con *candido velo*, con una *corona di olivo* in capo. Si dilegua improvvisamente Virgilio; e quella donna, che è Beatrice, chiama Dante per nome e lo riprende che, come ella passò a vita migliore, egli ebbe cuore di darsi altrui. Dante ne piange, e lavato nell'acqua di Lete vien posto di rimpetto al Grifone, cosicchè veder possa a sè dinanzi il Grifone e Beatrice. Mille desiderî gli stringono gli occhi agli occhi di lei, che *stanno saldi sopra il Grifone*. Come il sole in uno specchio, così la doppia fiera raggiava per entro agli occhi di Beatrice (C. XXXI, 123),

Or con uni or con altri reggimenti.

Dante stupisce e si allieta di rimirare il Grifone queto in sè, e trasmutantesi nell' idolo suo, che è la duplice immagine che egli prende negli occhi di Beatrice; quando tre ninfe, danzando a modo degli angeli, cantano e pregano lei di volgere gli occhi all' Alighieri, e di *svelargli la bocca*, acciocchè valga a discernere la *seconda bellezza* ch'ella nasconde. Beatrice si svela e fisamente guarda il suo Dante; il quale, dopo averci le anzidette cose narrate, non può tenersi dall' esclamare (C. XXX, 139 segg.):

O isplendor di viva luce eterna,
Chi pallido si fece sotto l' ombra
Sì di Parnaso, o bevve in sua cisterna,
Che non paresse aver la mente ingombra
Tentando a render te, qual tu paresti
Là dove armonizzando il ciel t' adombra,
Quando nell' aero aperto ti solvesti?

Mi passo del rimprovero di Beatrice a Dante, perchè in quel rimprovero non si ha che Beatrice figlia di Folco Portinari, la qual fa pentire e arrossire Dante figlio di Aldighiero, di essere rimaso preso ai lacci di mondani amori. Ciò è manifesto, per non dir altro, dal nome proprio onde fu egli chiamato, il che non avvenne mai nè prima nè poi; nè senza ragione fa notar Dante, che qui di necessità si registra quel nome, quasi ci voglia dire, che il rimprovero è tutto e solo per lui, e non per la umanità da lui rappresentata.

Ma il resto fa egregiamente al nostro proposito. Imperocchè nella S. Sede, e nella Cattedra di Pietro quivi esistente, ha senza dubbio il suo luogo la Rivelazione, com' è palese a chi consideri che i Sommi Pontefici in tanto sono maestri infallibili di verità, in quanto sono gl' infallibili interpreti della ispirata parola.

Di più è chiaro che alla Rivelazione ottimamente si addicono quei tre colori del velo, del manto e della veste, non che la corona di olivo, ove si ponga l' animo a ciò, che per la Rivelazione addivennero gli uomini capaci delle tre virtù teologali, fede, speranza e carità, e che fu essa che recò l' annunzio di un Redentore, il quale avrebbe pacificato gli uomini con Dio.

Che della Rivelazione poi sia proprio il guardar Cristo immobilmente, non può ignorarlo chi sa, che la Rivelazione ha il suo fondamento nella promessa del Messia, e che essa è un continuo tessuto di figure e di profezie che lo riguardano.

Che il Grifone, rimanendo uno in sè, si trasmuti negli occhi di Beatrice e vi si mostri sotto un duplice aspetto, è un dire aperto che Beatrice è la Rivelazione, in cui si ritrae Cristo or come Dio ed or come uomo, come Dio prescindendo dalla umanità, e come uomo, senza far motto della divinità; di guisa che alcuni eretici facendo le viste di non vedere, che le due nature, divina ed umana, si rannodano nella unità della persona del Verbo, e arrestandosi unicamente o sull' una o sull' altra natura, credettero di avere dalla Rivelazione un appicco per ammettere in Cristo o il puro Dio, o il puro uomo.

Che finalmente le tre ninfe, le quali altro non sono che le tre virtù teologali, preghino e inducano Beatrice a sollevare il velo che la ricuopre, è un voler dire che quando il cristiano si è aggraziato a quelle virtù, per un lungo esercizio delle medesime, egli può per opera loro udire e intendere quasi svelata la parola di Dio, e ammirare la seconda bellezza della Rivelazione; ossia può addentrarsi in essa per modo da scorgervi cose non vedute per altri, penetrarne i mistici sensi, e levarsi ad una sublime contemplazione. Così la *Rivelazione velata* sarebbe il simbolo della Rivelazione, onde attingono i cristiani seguitatori dei soli precetti evangelici, e la *svelata* sarebbe il simbolo della Rivelazione,

onde attingono quei cristiani, che ne mettono in pratica anche i consigli. A quelli basta il viaggio per i primi due regni, e solo a puesti è concesso di salire alla sublimità dei cieli, o alla contemplazione delle cose celesti, dietro la scorta della Rivelazione. Ciò pienamente risponde al doppio scopo che si prefisse Dante nella divina Commedia, di togliere cioè dal peccato la massima parte dei cristiani inducendoli alla osservanza dei precetti evangelici, e di recar gli altri pochi ad un' intima unione con Dio in virtù della piena osservanza altresì dei consigli, come ho accennato e dimostrato in un' altra mia Lettera.

Quanto alla enfatica espressione di Dante, di non trovarsi poeta che possa ritrarre Beatrice svelatasi agli occhi suoi, osservo che la Rivelazione è sempre luce riflessa della eterna luce; ma quando se ne intuiscono i sensi più reconditi, e così la seconda bellezza di lei si manifesta, ella rifulge allora di uno smagliante splendore che a parole non si può rendere.

14) In che luogo la prima volta si fe' sentire all' uomo la parola della Rivelazione? Nell' Eden, ove Dio dopo la caduta di Adamo fece la solenne promessa di un Riparatore. Dante, in quella guisa che volle toccata la discesa con Cristo della Rivelazione *alle infime parti della terra*, che pur parrebbe rilevi poco, toccò pure il primo apparire della Rivelazione nell' Eden, facendo vedere nel suo mistico viaggio la prima volta Beatrice in quel luogo, sopra il carro, come si disse, e ponendola poi alla radice dell' albero della scienza del bene e del male.

15) È la Rivelazione che sublima l'anima alla contemplazione delle celesti cose; e agli occhi dell'anima contemplatrice essa Rivelazione apparisce più vaga (che è quanto dire mostra cose ognora più alte leggiadre e riposte), secondochè l'anima più si affisa in Dio, più ne vede le perfezioni, e più lo ama. Ma è per opera di Beatrice che Dante, già purificato di ogni malo affetto, e ben disposto a spiccar voli verso del cielo, si leva dalla terra e compie la sua celeste ascensione; e Beatrice, secondo che con lui sale di cielo in cielo, sempre più gli apparisce bella e ridente, fino a che non raggia splendente di una bellezza cresciuta oltre misura nel cielo empireo, dove del volere di lui si fa una cosa medesima col volere di Dio. Dunque Beatrice è la Rivelazione.

Esaminiamo almeno il primo muovere verso dei cieli, e sarà nuovamente manifesto che cosa simboleggi Beatrice.

Nel I Canto del Paradiso ci narra Dante, com'egli la vide rivolta in sul fianco sinistro, e riguardante nel sole più e meglio di un'aquila. E siccome di un primo raggio esce un secondo e in su risale, così dell'atto di Beatrice si formò quello di Dante, che per tal guisa potè mirare il sole in una maniera *che va oltre a nostro uso.* Si addoppia il giorno, come se due fossero i soli che splendono, e Dante con gli occhi in Beatrice, che è tutta fissa co' suoi nell'eterne ruote, addiviene qual si fe' Glauco, che, gustando di un'erba, si fece in mare *consorto degli altri dei.*

In Beatrice che riguarda nel sole niente si può meglio vedere che la Rivelazione, la quale a Dio rivolta ne attinge le verità ch' egli vuole vengano agli uomini comunicate; e queste verità da Dio derivate in Beatrice formano il raggio, ch' esce dal sole e a lei dà negli occhi. Il secondo raggio ch' esce dal primo e in su risale manifestamente accenna al conoscimento che l'uomo acquista di Dio mediante la Rivelazione; accenno che vien ripetuto nell' atto di Dante, il quale si fece dell' atto di Beatrice, e che rafferma la chiosa da me esposta al N. 5 del noto verso

Vengo di loco ove tornar desio.

L' affisarsi di Dante nel sole *oltre a nostr' uso* non può valere che la cognizione di Dio acquistata dall' uomo coll' aiuto della Rivelazione, la quale è siffatta che, per la maniera onde si acquista, va fuori onninamente dal modo che l' uomo tiene nel procacciarsi le nozioni che a Dio si riferiscono.

Nel *giorno che si aggiunge al giorno* non so vedere se non le due conoscenze che si hanno di Dio, l' una per via della ragione, e l' altra per via della Rivelazione; e ne' *due soli* non veggo se non che l'unico e medesimo Iddio, che si dà a conoscere come autore della natura e come autor della grazia.

Dante poi che nell' aspetto di Beatrice si *trasumana* e si fa, qual si fe' Glauco al gustare di un' erba, che si fe' Dio marino, è immagine dell' uomo indiato dalla Rivelazione, cioè fatto consorte della divina natura, conforme al detto di s. Pietro (II Petr. I, 4).

16) Guardando con meraviglia l'Alighieri nella *Rosa* dei Santi, si volse per domandar la sua donna di cose che gli teneano la mente sospesa. Ma vedendo un veglio glorioso (era s. Bernardo), e non vedendo Beatrice, e chiedendo di lei, sentì dirsi che levasse l'occhio alla Rosa e la troverebbe nel terzo giro. Levò gli occhi e la vide (C. XXXI, 72, 73)

. . . . . che si facea corona,
Riflettendo da sè gli eterni rai.

Ecco di nuovo la riflessione dei raggi divini, che può sola bastare a persuaderci del simbolo che involge Beatrice, perchè significa che la luce della verità va da Dio a lei, e da questa diffondesi intorno intorno per illuminare altrui, e però viene a dire che Beatrice è la Rivelazione.

17) Beatrice *sedea con l'antica Rachele* (Inf. C. II, 102) e alla destra di lei. Ma Rachele siede nel terzo giro della Rosa sotto a Maria, e Maria nel suo lato destro ha s. Pietro. Dunque Beatrice siede sotto a s. Pietro. Perchè mai collocò Dante Beatrice sotto di lui? Perchè, mi sembra doversi rispondere, perchè Beatrice è la Rivelazione, e la Rivelazione è subordinata a s. Pietro. Perchè subordinata? Perchè egli (e chi ne fa le veci) ha il compito di custodirla nella sua purezza e integrità; perchè la Rivelazione non può tenersi per tale, se per tale ei non la tiene e tale all'uopo non la dichiara; e perchè infine egli è che ne dà ai cristiani il vero senso, come maestro infallibile che egli è della Chiesa.

L'antica Rachele è figura, come tutti sanno, della vita contemplativa. Perchè siede vicino a Beatrice? Per-

chè l'anima, che vuole impennarsi colla contemplazione all' altezza dei cieli, vuol volare senz'ali, se non ne prende la forza dalla Rivelazione. Dirò di vantaggio che l'uomo senza la Rivelazione sarebbe rimaso col cuore attaccato alla terra, e se avesse voluto levarsi su, almeno coll' intelletto, avrebbe fatto piccoli voli e spesso cadute, come dalla istoria e dalla esperienza sappiamo che sia sempre avvenuto dei più famosi filosofi, o pagani o scredenti.

18) Dante per i molti e grandi beneficî da Beatrice ricevuti le rende azioni di grazie, e le dice (Par. C. XXXI, 79 sgg.):

O Donna, in cui la mia speranza vige,
E che soffristi per la mia salute
In inferno lasciar le tue vestige;
Di tante cose, quante i' ho vedute,
Dal tuo potere e dalla tua bontate
Riconosco la grazia e la virtute.
Tu m' hai di servo tratto a libertate
Per tutte quelle vie, per tutti i modi
Che di ciò fare avean la potestate.
La tua magnificenza in me custodi,
Sì che l'anima mia, che fatta hai sana,
Piacente a te dal corpo si disnodi.

Ogni speranza per l'uomo era perduta dopo la colpa di Adamo, se non era la Rivelazione che glie la facea rivivere in cuore.

La Rivelazione discese con Cristo nell' inferno per notificar la salute ai patriarchi, che anch'essi un giorno fecero parte dell' umanità peccatrice.

Alla Rivelazione si deve la notizia di verità, che sommamente importano all'uomo.

Alla Rivelazione si deve, se l'uomo di schiavo che fu del peccato addivenne libero; e se può egli mantenere la sua libertà, o altre volte perduta racquistarla di nuovo.

Alla Rivelazione per ultimo si deve, se l'anima esce dal corpo nella grazia e nell'amicizia di Dio.

19) Si potrebbe opporre: Le scuole teologiche del medio evo usavano di chiamare *virtù nobile* la libertà dell'arbitrio. Ma Dante fa che Virgilio a lui dica (Purg. C. XVIII, 73 sgg.):

La nobile virtù Beatrice intende
Per lo libero arbitrio, e però guarda
Che l'abbi a mente, se a parlar ten prende.

Dunque Beatrice è simbolo della sacra teologia.

Sì eh? Ma prima di ogni altra cosa dovrebbe il contraddittore stabilir chiaramente che tra i teologi del medio evo fosse invalso l'uso costante, o fosse fatto da essi un accordo, di chiamare il libero arbitrio col nome di *virtù nobile;* chè nulla approderebbe il recare in mezzo o pochi o molti teologi, che talvolta lo avessero così chiamato, dandogli un titolo che giustamente gli si appartiene.

Secondamente, la difficoltà potrebbe aver qualche forza, se Dante avesse scritto, che Beatrice *intende il libero arbitrio per la nobile virtù;* ma non può averne veruna, s'egli ci ha detto invece, come ci ha detto, che Beatrice *intende la nobile virtù per il libero arbitrio* ogni volta ch'ella ne parla, ossia intende quella

facoltà, che ci nobilita e grandemente ci esalta. Dante ha voluto che Virgilio gli dicesse: Se Beatrice ti parlerà di libero arbitrio, poni mente a ogni suo detto, perchè il libero arbitrio è per lei (come dev' essere per te) cosa di sommo rilievo; esso è infatti la virtù che può chiamarsi nobile per eccellenza, sì grande è il suo pregio. Or nessuno potrà negare che non sia questa la stima in cui la Rivelazione tiene la libertà dell'arbitrio.

In terzo luogo a me sembra, che la difficoltà non pur non sia tale, ma che dal terzetto soprallegato possa cavarsi piuttosto una qualche prova a favore di Beatrice-Rivelazione. E in effetto la *virtù nobile* non è a rigore se non quella virtù, onde l' uomo veramente nobile, ossia padrone degli atti suoi, signoreggia i bassi appetiti, in contrapposizione dell' uomo che si è fatto schiavo di quelli, e così ha perduto la nobiltà e la padronanza di sè (gli schiavi erano *cose*, non erano *persone*). Ma le divine Scritture vogliono appunto che la libera volontà abbia una padronanza siffatta, come costa da più luoghi, e specialmente dal capo IV, v. 7 del Genesi, ove si dice: *Sub te erit appetitus... et tu dominaberis illius.* Dunque per le divine Scritture, o per la Rivelazione, il libero arbitrio è *virtù nobile*, o virtù che rende nobile l' uomo, e le parole di Virgilio ci forniscono un nuovo indizio per credere che Beatrice sia simbolo della Rivelazione.

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA VI

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

—

LUCIA

È SIMBOLO DELLA CHIESA

SECONDA EDIZIONE

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1881

Beatrice (ossia la rivelazione), che mandò Virgilio (ossia la ragione) in aiuto di Dante, il quale atterrito dall' aspetto delle tre fiere si volgeva al basso, fu anch' essa alla sua volta spedita da Lucia, come questa dalla Donna gentile. Che mai si asconde sotto il simbolo di Lucia? La maggior parte dei commentatori ravvisa in lei il simbolo della *grazia*, che chiamano *illuminante*, o *preveniente*, o con altro nome. Voi, egregio mio Bennassuti, in Lucia vedete la Chiesa, e bene a ragione, secondo che a me ne pare. Innanzi tutto escludiamo che rappresenti la grazia.

1) Le altre due donne, cioè la Donna gentile e Beatrice, manifestamente sono simboli di cose visibili, perchè visibile è Maria, che dimostreremo significata dalla Donna gentile, e visibile è la rivelazione, da Beatrice simboleggiata, come mi sono studiato di chiarire nella mia V Lettera. Dunque qualche cosa di visibile par si debba nascondere sotto il simbolo di Lucia, perchè sarebbe fuori delle regole dell' ordine, così

amato da Dante, che di tre donne, *tutte celesti*, due rappresentassero cose visibili, e l'una qualche cosa d'invisibile. Ma la grazia non è cosa visibile, essendo un dono soprannaturale di Dio nell'anima semplice e spirituale. Dunque non sembra che Lucia possa essere simbolo della grazia.

Con ciò non voglio già dire che sia divietato di usar simboli che rappresentino cose invisibili, e so che lo stesso Dante più di una volta nel suo sacro poema adoperò siffatti simboli. Dico solamente, che non era il luogo di usarne qui, dove i tre simboli devono camminar paralleli ed uniformi.

Così prevengo la opposizione che potrebbe farmisi, osservando che cosa invisibile è la ragione personificata in Virgilio. Virgilio non è *celeste*, come sono le tre donne, e la forza del mio raziocinio sta in questo, che sarebbe irregolare e sconveniente, che le tre donne del cielo, soccorritrici di Dante nel suo maggiore bisogno, non simboleggiassero tutte cosa visibile, ma due sì e l'altra no.

Posso anche rispondere, che Virgilio non è propriamente simbolo della ragione, in quanto è pura facoltà dell'anima, sotto il qual rispetto è cosa invisibile, ma sì della ragione fatta concreta nell'uomo, sotto il qual rispetto è visibile, come è visibile l'uom ragionevole.

2) Ma dunque Dante era sfornito di grazia? e senza l'aiuto della grazia fuggiva dalla selva dei vizi, si moveva al racquisto della grazia santificante, e si metteva all'impresa di salire il monte della cristiana

perfezione? Non direi questo neppur sognando. Dante ebbe la grazia, e che grazia! Ma il poeta non è costretto a immaginare ogni cosa sotto la forma dei simboli, e Dante potè non sentire la necessità di darci la grazia sotto la forma di un simbolo, almeno nella introduzione del suo poema. E perchè non si avesse a sospettare, che egli ammettesse la possibilità della conversione del peccatore senza l'aiuto della divina grazia, quanti cenni, e quanto espressivi, ce ne porge egli! La Donna gentile che si *compiange dell' impedimento* di lui, e che in cielo *frange il duro giudizio* di Dio, non ci mostra che la divina giustizia arresta il flagello, onde merita di essere punito il peccatore, e che la sua misericordia è già tutta disposta e pronta a sovvenirlo? E non è manifesto segno delle copiose grazie, che egli vuol piovere sopra di lui, la Donna gentile tutta impietosita del caso di Dante, la quale in pro di lui si volge a Lucia, come questa a Beatrice, e Beatrice a Virgilio?

3) La ragione illuminata dal vero rivelato, o la stessa rivelazione, deve accompagnare ogni passo del peccatore, sia che egli si venga disponendo alla giustificazione, sia che giustificato voglia acquistar l'abito delle virtù, sia che già virtuoso voglia salire all'apice della perfezione. Quindi è che Virgilio e Beatrice, il primo nel duplice viaggio dell'inferno e del purgatorio, e l'altra nella salita dei cieli, non si allontanarono mai dal fianco di Dante. La grazia non era meno necessaria, perchè senza di essa (Purg. C. XI, v. 15)

Indietro va chi più di gir s' affanna.

Perchè dunque Lucia non è compagna indivisibile di Dante, dal momento ch'ei propose di rinsavire fino all'istante, che *l'amore che muove il sole e l'altre stelle* potè *volgere* a suo piacimento il *desiderio* e la *volontà* di lui? Mi si trovi una risposta soddisfacente fuori di questa, che Lucia non è simbolo della grazia. Il Poeta quando lo crede opportuno la simboleggia, come allora che ci fa vedere le spalle del colle *vestite dei raggi del pianeta, che mena dritto altrui per ogni calle*. Ma per lui non fu nè indispensabile nè opportuno un simbolo della grazia, che *esternamente* e continuamente lo accompagnasse, fermo com'era nel credere, che non vi sarebbe lettore del suo poema, il quale non riconoscesse la necessità della divina grazia in ogni benchè menoma opera buona.

4) La Donna gentile non si mosse punto per andare a Lucia, ma la *chiese in suo dimando*, e le disse che Dante avea bisogno di lei, e che a lei lo raccomandava. Una persona può muoversi e andare a trovarne un'altra, tuttochè senta di essere superiore a lei, e ciò può fare per cortesia. Ma se non si muove e a se la chiama, specialmente allora che vuol richiederla di cosa che le sia d'uopo, la superiorità ne è manifesta. Dunque la Donna gentile era superiore a Lucia. Di qui conseguita, che Lucia non è la grazia, perchè essendo la grazia un dono che viene da Dio, e facendo una cosa stessa con Dio dator della grazia, ne seguirebbe che la Donna gentile, la quale non si mosse per andare alla grazia, fosse superiore a Dio; il che non può stare.

Oltredichè, se si noti bene il modo che tenne la Donna gentile per parlare a Lucia, si avrà di che rincalzare la nostra conclusione. Che ella non si movesse già lo sappiamo. Però che fece? La *chiese*, e non comunque, ma *in suo dimando*. Che uopo v'era di notar che la *chiese in suo dimando*, se non fosse per accennare, che a sè la volle, e questo fece di guisa che indicasse una certa autorità. cui la Donna gentile sentiva di avere sopra Lucia? Quelle parole *in suo dimando*, che altrimenti sarebbero un superfluo, non mai proprio di Dante, pare che dicano, che la Donna gentile chiamò Lucia nel modo che solea spesso tenere, quando volea richiederla di un suo servigio. Ma è possibile il concepire un tal contegno della Donna gentile verso la grazia, o verso Dio, che ne è l'unico dispensatore? o è possibile il supporre che la Donna gentile per impietosire la divina clemenza verso il rappresentante della umanità peccatrice, impacciato in mezzo a insuperabili impedimenti, e però bisognoso oltre modo del divino ausilio, dica a Dio seccamente:

. . . . Or abbisogna il *tuo fedele*
Di te, ed io a te lo raccomando?

5) Se non che ben altro troviamo in queste parole, che, per quello che a me ne sembra, vale ad escludere onninamente dal simbolo chiuso in Lucia la idea di grazia. Sotto qualunque riguardo si consideri, e con qualunque nome ci piaccia di appellare la grazia, apparisce subito un non so che di strano, per non dir altro, nel concepire la fedeltà di Dante alla grazia,

e nell'immaginare che alla grazia *fedele* lo dichiarasse la Donna gentile. Come fedele alla grazia la figura del peccatore? come fedele chi è testè uscito dalla selva dei vizi, e chi, fatta la prova di salire il colle della moral perfezione, si sgomenta ai primi assalti delle *tre cupidità* nemiche dell'uomo, e per paura indietreggia?

Nè si dica che fu egli fedele alla grazia, la qual gli die' lume e forza per uscir dalla selva, e per cominciare la salita del colle, sicchè ciò basti per giustificare in bocca della Donna gentile la parola diretta a Lucia — il tuo fedele. — Non basta, io rispondo, perchè, rigorosamente parlando, non può dirsi fedele chi anche sola una volta ha rotto la fede; e poi non basta, perchè nell'atto che la Donna gentile lo diceva fedele già Dante cedeva alle tre grandi passioni, lussuria, superbia e avarizia, e per non disagiarsi di troppo a resistere e far loro guerra ad oltranza, avea già fermàto in suo cuore di smettere il pensiero di salire, deliberato di ritornare là donde era partito. Chi può credere che giustamente fosse Dante chiamato fedele alla grazia proprio nel punto che l'era *infedele?*

Concludiamo: Lucia non è la grazia. Ora cerchiamo che sia.

1) Se Beatrice, come donna fornita di ogni leggiadria e d'ogni virtù, e però tale da reputarsi la miglior manifestazione di Dio tra tutti gli esseri creati, potè da Dante elevarsi all'onore di esser tipo della manifestazione soprannaturale di Dio medesimo, cioè della rivelazione propriamente detta, non sarà un fuor d'opera, per sapere che rappresenti Lucia, aprirci la

strada alle nostre ricerche, coll'indagare i distintivi peculiarmente proprii della vergine e martire siracusana. Lascio la sua nobiltà, la sua verginità, la volontaria sua povertà, delle quali voi, carissimo amico, avete a buon diritto tenuto conto nel vostro grande Commento, per mettere in chiara vista la convenienza che passa tra la nostra eroina e la Chiesa. Quello che me più colpisce si è la sua immobile costanza, che, se fu virtù di tutti i martiri, si fece in modo speciale ammirare in Lucia, tanto che fu pensato e fu detto che non valse a rimuoverla e a staccarla di un punto dal luogo suo la simultanea forza di grossi e nerboruti animali; come pur mi colpisce la qualità e il numero de' prodigi operati da lei, non che la fierezza del suo martirio. Questa immobilità, questi segni, questo martirio, in quanto si levano sopra alla fermezza, ai miracoli, e al patire degli altri martiri, a chi rendono analoga e somigliante Lucia? Sopra di una pietra immobile è fondata la Chiesa, e sta scritto che le porte d'inferno non prevarranno contr' essa. La Chiesa è quella che nel mondo si propagò e stabilì coi miracoli operati dagli Apostoli e dagli altri campioni della fede che vennero appresso a loro, e si assodò pure e si assoda coi patimenti prenunciati da Cristo, che sempre da lei si sostengono, e più gravi che mai si sostennero nei primordi della Chiesa stessa. Dante (Par. C. XVIII, vv. 122 sg.) con verità disse di lei, che era

. . . . templo
Che si murò di segni e di martìri.

Dunque fin da ora può non ripugnarci il pensiero che Dante volesse in Lucia simboleggiata la Chiesa.

2) La storia ci fa sapere che *due amori* principalmente coltivò Dante, l'uno per la vergine e martire di Siracusa, l'altro per la figlia di Folco Portinari. Se questo secondo amore gli fu di stimolo ad innalzar tanto alto nel suo poema Beatrice da farne il simbolo della rivelazione, a me sembra che il primo dovesse spingerlo a levare anche più in alto Lucia, verso cui ardeva di un amore tanto più degno e più santo di quello onde per Beatrice fu preso. Rimosso pertanto da Lucia il simbolo della grazia, non v' era da rappresentare in lei che la Chiesa, la quale è superiore alla rivelazione sotto il rispetto che questa, in quanto ci viene proposta ed è custodita ed autorevolmente interpretata da quella, rimane a lei subordinata. Perchè non lo avrà fatto? Si può dire soltanto, perchè la Chiesa non avea convenevole luogo nel sacro poema. Ma come non vi avea luogo? Un peccatore che si converte e arriva alla cima della perfezione, potea ciò fare senza la Chiesa? Un poema eminentemente cattolico, dov' ebbero parte Maria, che vedremo essere la Donna gentile, la rivelazione e la ragione, dovea mancare di un posto che dovesse assegnarsi alla Chiesa? E senza la Chiesa che è, o che diventa, la stessa rivelazione? E la rivelazione che parla alla ragione, e la indetta di quello che deve fare, se si prescinde dalla Chiesa, non potrebbe considerarsi come un preludio del protestantesimo, che alla ragione, o al senso privato, lascia libero il campo alla interpretazione delle divine Scrit-

ture? E vorremo noi credere che il sacro poema di Dante desse l'adito alla eresia di Lutero, secondochè osò taluno di pensare e di scrivere?

Era dunque indispensabile un simbolo della Chiesa, e se questo simbolo si dovea porre, Dante non potea meglio allocarlo che in Lucia. Dunque che costei, la quale più di una volta ci viene innanzi nel sacro poema, sia veramente la Chiesa, è qualche cosa più che possibile.

3) Ma vi ha di più. Il nome di Lucia trae la sua origine da *luce*. L'aggiunto dato a Lucia di *nemica di ciascun crudele* importa che in Lucia debba ravvisarsi il simbolo di un essere alla crudeltà avverso, e tutto acceso del fuoco di carità. La Chiesa è luce che illumina tutto il mondo; è la carità il distintivo suo proprio. Non reco in mezzo citazioni bibliche, che dimostrino essere la Chiesa luce e carità per eccellenza. A me non piace valermi di non bisognevole erudizione, e i passi biblici che servono all'uopo sono tali e tanti, da dover credere che chi mi fa l'onore di leggere questa Lettera li abbia in buona parte presenti, e ne apprezzi tutto il valore. Ma se la Chiesa è luce e carità, e carità e luce si vede nel nome di Lucia e nell'aggiunto che le si dà, si comincia a scorgere, che dunque il simbolo della Chiesa in Lucia è qualche cosa che trascende i limiti della pura possibilità, e che già tocca e mette il piede entro al campo di una probabilità non infondata.

4) Inoltriamoci ancora. Lucia si mosse per trovare Beatrice, e la trovò e la disse *loda di Dio vera*.

È domma cattolico, che solamente la Chiesa sa e dichiara ai credenti dove sia la rivelazione, quali sieno i libri veramente rivelati, ed essa è pure che col suo infallibile magistero ce li dà per vera lode di Dio, cioè ci porge il vero senso della parola quivi contenuta; la quale, quando è intesa nel modo ch' ella la spiega, e non quando è torta a significare quello che si vuole che dica, allora soltanto raggiugne lo scopo, per cui Dio la diresse all' uomo, che fu di ottenerne la sua lode e la sua gloria.

Come Lucia si fa innanzi a Beatrice, le tocca la *pieta del pianto* e *la morte che combatte* il povero Dante sulla terribile *fiumana*. Tutti conoscono e vedono con gli occhi propri le cure sollecite usate dalla Chiesa per rimettere nella buona strada i peccatori, e ciò fa in ispezialità dando il compito a' suoi ministri di scuotere il sonno di quei miserabili colla luce sfolgorante delle verità rivelate.

Dunque Lucia che va a trovare Beatrice, vale a dire la rivelazione, Lucia che alla rivelazione dà il titolo tanto a lei proprio di vera lode di Dio, Lucia finalmente che la manda al soccorso di chi è figura del peccatore, versante in presentissimo rischio di perire per sempre, è simbolo della Chiesa.

5) Dante è il *fedele* di Lucia, come si è notato di sopra. Questo nome di *fedele*, se vale anche mantenitore di fede a chi è legato con noi coi vincoli dell' amicizia, è il vero nome consacrato a significare tutti e singoli i membri della cattolica Chiesa, che senza altra giunta fedeli furono detti e si dicono dall' uso

costante dei secoli cristiani. E sarebbe eresia il dire che un cristiano peccatore, come era Dante, per ciò solo che peccatore non appartenga al mistico corpo della Chiesa, e non debba chiamarsi fedele. Ma dunque perchè ci andiam tapinando per discoprire il simbolo ascoso in Lucia? Dante era il fedele di Lucia. I fedeli sono i membri appartenenti alla Chiesa. Dunque Dante era un membro della Chiesa, e la Chiesa è Lucia.

6) Nel Canto IX. del Purgatorio Dante, che *aveva di quel d'Adamo*, inchinato sull'erba si addormentò, e sul primo spuntar dell'alba, quando, egli dice, *la mente è quasi divina* nelle sue visioni, ebbe un sogno. Veder gli pareva un'aquila nel cielo sospesa, le cui penne eran d'oro, e il luogo nel quale egli era gli parea fosse là, dove i suoi furono abbandonati da Ganimede,

. . . . . Quando fu ratto al sommo concistoro.

Gli parve poi che l'aquila discendesse a guisa di folgore, e su lo rapisse *infino al foco*, e che ivi ardessero entrambi, e che l'incendio sì forte fosse da rompergli il sonno. Così destato si trovò presso al balzo che dintorno chiude il purgatorio, e Virgilio gli disse che dianzi nell'alba, *quando l'anima sua dentro dormiva* giù sopra i fiori, Lucia lo prese, e, come fu chiaro il giorno, trasportò lui su e quivi il posò; e prima che se ne andasse, e il sonno fuggisse, ella mostrò a Virgilio la entrata del purgatorio.

Nessuno ignora che poco stante il Poeta si gettò ai piedi dell'Angelo di Dio sedente in sulla soglia, chiese misericordia, tre volte si battè il petto e pregò che la

porta si aprisse. L'Angelo usando delle due chiavi, che egli *tiene da Pietro*, fece alla porta sì che Dante ne fu contento. Ma si noti che come l'Angelo vide Dante e Virgilio, dimandò chi fossero, e dove era la scorta. E Virgilio a lui rispose:

Donna del Ciel, di queste cose accorta,
. . . . pur dianzi
Ne disse: Andate là, quivi è la porta.
Ed ella i passi vostri in bene avanzi,
Ricominciò il cortese portinaio;
Venite dunque a' nostri gradi innanzi.

L'Angelo è senza dubbio alcuno figura del ministro della Chiesa pronto a ricevere la confessione dei peccatori, come Dante è figura del peccatore, che umiliato e pentito confessa i suoi peccati, e così per l'assoluzione del sacerdote torna giustificato.

Il solo buon senso ci persuade, che il sogno poco innanzi avuto da Dante e il trasporto che di lui fece Lucia tra le sue braccia fin presso alla porta del purgatorio non siano finti senza un perchè, e ci mostra che siano strettamente legati con la confessione che seguì poi, e che l'una cosa sia allusione dell'altra. Ed è infatti così. Il sonno è simbolo del peccato, che con quel nome è indicato più volte dalle divine Scritture. Il rapimento di Dante alla sfera del fuoco, l'incendio e il ridestarsi sono un preludio e una figura della carità che si sarebbe infusa nell'anima di lui per il sacramento della penitenza, e del ritorno dallo stato di peccato allo stato di grazia e dell'amicizia di Dio. Il cenno che si fa di Ganimede, rapito al sommo concistoro, anch' egli non è senza ragione,

e chiaramente significa, secondo il linguaggio scritturale, la quasi deificazione dell'uomo, che ha luogo quando egli viene arricchito della grazia santificante.

Ma se ogni altra cosa ha il suo simbolo, deve averlo anche Lucia. La Chiesa non è certamente estranea nell'amministrazione del sacramento della penitenza, ed è nella Chiesa e solamente in essa e per essa che si amministra quel sacramento, ed è sola la Chiesa colei che accenna ai suoi figli il salutifero farmaco della confessione, e loro addita il modo di predisporvisi. Or non fu Lucia che indicò la porta del purgatorio? E l'Angelo non era pronto a respingere Dante e Virgilio? E non si arrese egli soltanto allora che seppe, che Lucia *accorta di queste cose* era stata la guida e la indicatrice del luogo dove il sacramento della penitenza si amministrava? Fu dunque dall'Angelo ricevuto Dante perchè appartenente a Lucia. Dunque Lucia era la Chiesa.

E perchè non si possa muovere un dubbio sul rapporto che stringe i due fatti, l'immaginario del sogno e il reale della confessione, sul qual rapporto è basato il mio ragionare, recherò in mezzo la testimonianza dello stesso Dante, che altre tre visioni (e sono le sole, oltre a quella di che parliamo, ideate dal Poeta nel purgatorio) collega sempre con fatti che poco appresso si avverano.

Nel Canto XV del Purgatorio, poco prima di vedere gl' irosi e la loro pena, fu tratto in una estatica visione, e gli parve di vedere una madre (Maria) che dolcemente diceva: Perchè hai fatto così verso di noi, figliuol mio? Ecco il tuo padre ed io ti cercavamo dolenti! Gli apparve poi un'altra donna (la moglie di Pisistrato) che al suo

marito, tiranno di Atene, domandava vendetta delle braccia ardite che la loro figlia abbracciarono; ed egli benigno e mite le rispondeva

Che farem noi a chi mal ne desira
Se quei che ci ama è per noi condannato?

Poi vide genti piene di dispetto e di rabbia, che lapidavano un giovinetto (s. Stefano), e vedea lui che vicino a morire con pietoso aspetto pregava Dio che perdonasse a' suoi persecutori.

Qui l'allusione è manifesta al peccato dell'ira e alla opposta virtù, poichè quello vedrà or ora purgarsi per abbellirsi della mansuetudine.

Credetelo a Dante che cel dice aperto scrivendo:

Quando l'anima mia tornò di fuori
Alle cose, che son fuor di lei vere,
Io riconobbi i miei non falsi errori.

Gli *errori* erano il sogno, e si accorse che questi non erano *falsi* quando destato salì al girone dell'ira, dove trovò la rispondenza tra il sogno e il fatto. Ciò accenna per anticipazione. Lo dichiara egli pure Virgilio, che dice a Dante, spiegandogli il sogno:

Ciò che vedesti fu perchè non scuse
Di aprir lo cuore all'acque della pace
Che dall'eterno fonte son diffuse.

Nel Canto XIX, prima di salire ai gironi, ove si purgano l'avarizia, la gola e la lussuria, gli venne in sogno una bruttissima femmina, che com'ei la mirava così a mano a mano si facea bella, e questa dolcemente cantava. E una santa donna la prese, l'aprì dinanzi, fendendo i drappi, e gli mostrò il ventre che lo svegliò col puzzo

che indi usciva. La brutta femmina simboleggia i tre sozzi vizi che sopra si purgano e che col falso immaginare noi facciam belli. L'altra o è Lucia, come voi dite, o è la moral filosofia, o, come a me sembra, è la virtù sotto tre rispetti contraria a quei vizi. Ma checchè sia della santa donna che svela la turpitudine e la laidezza dell'altra, non può mai negarsi la relazione tra il sogno e la realtà, che è la sola a cui miro.

Salendo dal cerchio della lussuria al paradiso terrestre Dante di nuovo si addormentò (Purg. C. XXVII) di un sonno

. . . . che sovente
Anzi che il fatto sia sa le novelle.

In sogno vide una donna giovine e bella che andava per una landa cogliendo fiori e cantava, e cantando diceva che il suo nome era Lia, e che ella era *paga dell'operare* come la sua sorella Rachele era lieta del contemplarsi allo specchio, o della vita contemplativa. Riscosso salisce; e pervenuto alla vetta del monte mette il piede in una foresta, e giunto alle acque del fiume Lete, vede nell'opposta riva Matelda, che cantava e coglieva fiori. Il riscontro tra il sogno e quello che in effetto vide non può esser più chiaro, specialmente per chi sappia che Matelda è la vita attiva (Purg. C. XXVIII).

Se dunque per le cose dette è incontrastabile che Dante ha per uso di far rispondere il sogno alla realtà, è da credere che non volesse discordare da se medesimo unicamente nel sogno che precedette l'arrivo alla porta del purgatorio, tanto più che sono per se stessi visibili gl'indizi di quella corrispondenza, come

abbiamo poc'anzi toccato. Or se questa corrispondenza è innegabile, non potrà nemmeno negarsi che la Lucia del sogno risponda alla Chiesa, senza di cui non può immaginarsi una confessione che valga a cancellare i peccati, e a rimettere il peccatore nello stato di grazia.

7) Nel Cielo empireo, e precisamente nella *candida Rosa* (Par. CC. XXX, XXXI, XXXII) noi troviamo Beatrice insieme con gli altri santi del vecchio e nuovo Testamento. Dovremmo trovarvi anche Lucia che fu colei, la quale mossa dalla Donna gentile mandò Beatrice alla salvezza di Dante. E Lucia v'è. In qual giro della Rosa ella risiede? Nel primo giro. In quale scanno? S. Pietro è nel primo scanno del semigiro de' cristiani alla destra di Maria, e Lucia è anch'essa nel primo scanno di quel medesimo semigiro alla sinistra del Battista. Maria e il Battista sono di fronte. Se si figuri un diametro, che dallo scanno di Lucia vada allo scanno che immediatamente si trova alla sinistra di Maria, in questo scanno siede Adamo. Se un altro diametro s' immagini condotto dallo scanno di s. Pietro allo scanno che immediatamente viene appresso a quello del Battista, e sta però alla sua destra, noi vediamo sedere in questo s. Anna.

S. Anna è di rimpetto a s. Pietro, e si compiace di guardare Maria. Quel posto di fronte a s. Pietro e quello sguardo, se qualche cosa ci vogliono dire in figura, a me sembra che questo appunto ci dicano, che s. Anna fu nella mente di Dio ordinata a s. Pietro, come a termine ultimo, al quale era diretto il nascimento di Maria, e che la stessa per aver partorito lei si

compiace nel rimirarla, perchè Maria fu madre di Cristo, Salvatore del mondo.

E allora perchè Adamo ha di fronte Lucia? Perchè come padre dell' uman genere era nella mente di Dio ordinato alla Chiesa, e dal suo scanno dirittamente guardavala, come per compiacersi di lei costituita a riunire in un gran corpo se e tutti i suoi figli, dopo la promessa del Messia riparatore dei danni della colpa di origine.

I due scanni più distinti nel primo semigiro dei cristiani sono i due che lo chiudono, cioè lo scanno di s. Pietro e quello di Lucia. Se l'uno di questi due scanni conviene egregiamente a s. Pietro, come a colui che è il capo visibile della Chiesa, mi si dica a chi meglio potrebbe convenir l'altro, se non a chi rappresenti la Chiesa. E non vi pare di vedere in ciò la vigile custodia dei cristiani affidata a s. Pietro ed alla Chiesa, o qualche altra cosa di somigliante, come l' essere la Chiesa e s. Pietro quasi i due cardini, o la fermezza, del cristiano edificio e della cristiana fede?

Ma Dante non poteva darci un segno più chiaro dell' intendimento ch' egli ebbe di presentarci il simbolo della Chiesa in Lucia, se si faccia la seguente riflessione.

Premettiamo che l' altro primo semigiro della gran Rosa ed i tredici sottoposti a quello formano la mezza Rosa, ove seggono i giusti che ebbero la fede nel venturo Messia, come l' altra metà è quella ove seggono e sederanno i credenti nel Messia già venuto.

Chi siede alla sinistra di Maria è Adamo, *padre carnale* di tutta la umanità; chi siede alla destra del Battista è s. Anna, *madre carnale* di Maria. Chi siede alla destra di Maria è s. Pietro, *padre spirituale* dei generati in Cristo. E chi sarà mai Lucia che siede alla sinistra del Battista? Se Adamo ed Anna, che chiudono il primo semigiro di una metà della Rosa, sono un padre carnale ed una madre carnale, e se dei due che chiudono il semigiro dell' altra metà l' uno, cioè s. Pietro, è un padre spirituale, ogni ragion vuole che l' altra, cioè Lucia, sia e debba dirsi una *madre spirituale*. Ma questo nome appunto di madre spirituale è il nome che si compete alla Sposa di Cristo, ed è il nome col quale tutti i fedeli han sempre chiamato e chiamano tuttora la Chiesa. Dunque non vi ha cosa più ragionevole del ravvisare in Lucia il simbolo della Chiesa. Il nome di *radice* e di *padre* è il nome con che s. Bernardo indica a Dante Adamo e s. Pietro, ed egli viene a dir madre s. Anna, quando ci dice che *sua figlia* è Maria (Par. C. XXXII verso la fine):

Quei due che seggon lassù più felici,
Per esser propinquissimi ad Augusta,
Son d' esta rosa quasi due radici.
Colui che da sinistra le si aggiusta
È il Padre, per lo cui ardito gusto
La umana specie tanto amaro gusta.
Dal destro vedi quel Padre vetusto
Di santa Chiesa, a cui Cristo le chiavi
Raccomandò di questo fior venusto.

. . . .

Di contro a Pietro vedi seder Anna,
    Tanto contenta di mirar sua figlia,
    Che non muove occhio per cantare Osanna.
E contro al maggior Padre di famiglia
    Siede Lucia, che mosse la tua Donna,
    Quando chinavi a ruinar le ciglia.

Forse altre osservazioni potrebbero farsi sulla Rosa, che dirittamente menino alla stessa conclusione, ma son di avviso che bastino le già fatte; come credo altresì che il complesso delle cose osservate in questa lettera sia sufficiente a tener lontana da me la taccia di troppo tenace della mia opinione, se non m'induco di leggieri ad ammettere altro simbolo in Lucia, e se non valgo a riconoscere la Chiesa in Beatrice, nella quale parve per primo vederla al ch. Sambi, di cui non ho potuto esaminar gli argomenti, perchè non mi è venuto fatto di poter avere il suo Commento sulla Divina Commedia da molti apprezzato e lodato. Osserverò solamente che la sentenza di Beatrice-Chiesa non potrà parer sostenibile per gli argomenti del Sambi, qualunque essi siano, se non quando saranno abbattuti da un lato quelli che sembrano buoni a dimostrare che Beatrice sia la Rivelazione (Vedi mia V lettera su Dante) e dall'altro quelli in questa lettera esposti, che sembrano non meno acconci a dimostrare che il simbolo della Chiesa è Lucia.

Ripatransone 19 Settembre 1876

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA VII
SU DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

LA DONNA GENTILE

È MARIA

SECONDA EDIZIONE

RIPATRANSONE
Tipografia Jaffei e Nisi
1882

La prima delle tre donne nel sacro poema è la *Donna gentile*. Cominciando da Beatrice, che è l'ultima, noi trovammo che ella era la Rivelazione. Da lei passando a Lucia, rinvenimmo in questa la Chiesa. Ora mi propongo di dimostrare che la Donna gentile è Maria, la madre di Dio.

1. Proviamoci ad indagare se nel tempo, che Dante fu nella selva, si abbia una qualche traccia, lasciataci nella divina Commedia, di Maria premurosa per lui. Perchè, ove si avesse, non sarebbe poi da stupire che la medesima, sotto il nome di Donna gentile, continuasse l'opera pietosa della salvezza di Dante.

Nel I e nel II Canto dell'Inferno non vi è, che io mi sappia, un cenno di ciò. Ma Dante cel volle dare, se mal non mi appongo, nel Canto XX, vv. 127 sgg., dove si fa motto della selva e della luna. Ecco le parole, che egli quivi mette in bocca a Virgilio:

E già iernotte fu la luna tonda;
Ben ten dee ricordar, chè non ti nocque
Alcuna volta per la selva fonda.

Il sole, che illumina le spalle del colle nel I Canto dell' Inferno, è simbolo di Cristo, che con la sua grazia invita il peccatore a salire, se vuole addivenire perfetto, sia della perfezione necessaria ad ogni cristiano, sia della perfezione che si raggiugne nella vetta, alla quale ogni cristiano è libero di aspirare. Anche nei libri santi, e nell' uso della Chiesa, è simboleggiato Cristo sotto la figura del sole. Ma se il sole è Cristo, la luna è Maria, perchè, come la luna riceve la sua luce dal sole, così da Cristo o per Cristo ebbe Maria la pienezza della grazia e l' altezza della sublime sua dignità. - Or la luna *non nocque* a Dante. Ciò vuol dire, che, mentre Dante era involto ne' vizi, non mancò Maria di mettergli in cuore delle buone ispirazioni, onde avesse a svilupparsene; alle quali se egli più volte non corrispose, deliberò pur finalmente di arrendersi, e uscì dalla selva. E si noti che la luna non pur non nocque, o giovò a Dante, ma il vantaggio fu tale da non poter così di leggieri fuggir dalla mente di lui. Virgilio infatti gli dice, che *ben si dee ricordare* che non gli nocque. Dunque la utilità recatagli fu notevole. Non so che utile, e questo grande e non dimenticabile [forse *il bene che ei trovò* Inf. C. I, v. 8], fosse a lui potuto venir nella selva dei vizi, se non quello di qualche lume e di qualche eccitamento all' uscirne, e l' uscita stessa, che poi si av-

verò. Il peccatore non può porre facilmente in oblio le grazie, che lo rimenarono a Dio, nè i primi passi che diede per uscir dal peccato.

2. *Donna* è chiamata colei, che fu la prima nel cielo a prendersi sollecita cura di Dante. Donne son pur chiamate con lei le altre due, che per lei e dopo lei si mossero ad aiutarlo (Inf. C. II, vv. 124 sgg.). Tanto varrà *donna* allora che con questo nome si appella la Donna gentile, e tanto allora che con quel medesimo nome si appellano le altre due? Io son di avviso al tutto contrario. La parola *Donna* è il nome che, senza altro nome, giudicò Dante bastevole a significare Colei, che mosse le altre due donne. Ma queste ebbero bisogno, per essere conosciute, che si nominassero l'una Lucia e l'altra Beatrice. Se pertanto la prima è *Donna,* ella è tale nel suo più vero e pieno significato, ella è la *Signora* del cielo, l'*Augusta,* la *Regina* del Paradiso, ella è la madre di Dio, che propriamente può dirsi Donna o Signora, come di tutto è Signore Cristo suo figlio. Udiamo il Varchi (Lez. 514): *Donna,* egli dice, propriamente significa nella nostra lingua quello che nella latina (ond' è derivato per la figura sincope) significa *Domina,* cioè Signora e patrona. - Nel medesimo significato adoperò Dante questa parola nel Purg. C. VI, vv. 22 sgg.:

. . . . e qui provveggia,
Mentr' è di qua, la *donna* di Brabante,
Sì che però non sia di peggior greggia.

*

3. Donna *gentile*. La gentilezza è propria di chi per nascimento ha nobile origine, o di chi per belli fatti e per merito di virtù seppe nobilitarsi. Nobile fu per nascimento Maria, perchè il sangue di Davidde scorreva nelle sue vene; e nobile fu per eccellenza di merito, perchè ne ebbe tanto, quanto non è quello di tutti i santi insieme presi. Ed anzi sotto questo rispetto è la nobilissima delle creature; e se di molte può dirsi per la loro santità che sono gentili, più che di ogni altra può ciò dirsi di lei, e di nessuna così giustamente, come di lei. - Ma Cicerone ci dá un senso di *gentile*, che trasportato all' ordine spirituale, come qui si affà meglio, non può competere che alla sola Maria. Ei ci fa fede (in Topic. cap. VI) che gentile non è se non chi nasce libero, e non sostenne in verun tempo la servitù: - Gentiles sunt qui inter se eodem sunt nomine, ab ingenuis oriundi, quorum maiorum nemo servitutem servivit, et qui capite deminuti non sunt. - E ci dice ancora (de Univ. cap. XI): - Homines Deorum immortalium quasi gentiles. - Se dunque gentile è solamente chi mai non fu schiavo, non sarà spiritualmente parlando gentile, se non chi giammai non fu macchiato di colpa, e però nemmeno per un istante fu sottoposto alla schiavitù di Satana. Tra le figlie di Adamo non v' ebbe che la sola Maria, la quale esente dalla colpa di origine non ammettesse mai nella bell' anima un neo di colpa. Dunque la Donna gentile è Maria.

4. *Che si compiange.* La Donna gentile fu la prima nel cielo a compiangersi dell' *impedimento* di Dante. Tutti i santi nella corte celeste si sentono mossi a pietà della misera condizione di un peccatore. Ma tra le donne del cielo non è possibile immaginare che prima e più di Maria pietà ne sentano altre, sia qualunque il loro nome; perchè, se la compassione verso del peccatore nasce dalla carità verso Dio, non avvi donna nel cielo che tanto arda del divino amore, quanto Maria. E a lei conviene più che ad ogni altro d'impietosirsene e di sovvenirlo con aiuti opportuni, perchè ella è la madre che a noi lasciò Cristo,ed ella è il rifugio dei peccatori, come dalla Chiesa viene chiamata.

5. *Duro giudizio lassù frange.* Il regno della misericordia nel cielo è conceduto a Maria. Dunque è officio di lei d'intercedere per i peccatori. Or come Dante ci disse che la Donna gentile si compianse del suo misero caso, qui ci dichiara che, fatta pietosa verso di lui, per lui s'interpose appo Dio, ne temperò i rigori della giustizia, ne ottenne, come poi si vide col fatto, che ella potesse adoperare a bene suo quei mezzi, i quali valgono alla conversione del peccatore, e a questo fine chiese Lucia. Se l'interporsi è officio di Maria, e se ella deve a preferenza di ogni altro porre in opera i mezzi, che sono atti a rimettere nel buon sentiero i traviati, e ciò le spetta, perchè i peccatori sono commessi alle speciali sue cure, e può ella sola

disporre della misericordia di Dio, che è come personificata in lei, ne deduco che la Donna gentile, la quale *frange il duro giudizio*, e *chiede Lucia*, e a lei *raccomanda il suo fedele* (Dante simbolo del peccatore), è Maria.

6. Entriamo nel Purgatorio. Era la sera (Purg. C. VIII nel principio), che Dante descrive con gl' impareggiabili versi:

Era già l' ora che volge il desio
Ai naviganti e intenerisce il core,
Lo dì ch' han detto ai dolci amici addio,
E che lo nuovo peregrin d' amore
Punge, se ode squilla di lontano,
Che paia il giorno pianger che si muore.

Prima che il sole si annidasse, udì egli il dolce canto della *Salve Regina*, uscente dalla bocca di quelle anime pie, che sedevano in sul verde e in su i fiori.

Volle in quell' ora mandare un saluto a Maria, facendovi tal ricordo di lei, che può giovarci per l' assunto che stiamo trattando. Gli spiriti dei grandi personaggi tutti raccolti in una bella valletta, che è una meraviglia a vedere come Dante ce la dipinge, cantano l' inno della *Compieta* - Te lucis ante etc. - Finito l' inno impallidiscono, e taciti rivolgono lo sguardo al cielo. Ecco scendere due Angeli con due spade infocate; l' uno dei quali venne a stare un poco in alto alla destra, e l' altro alla sinistra della valletta. Sordello disse:

Ambo vegnon dal grembo di Maria,
. . . . . . a guardia della valle,
Per lo serpente che verrà via via.

Dante scese tra le grandi ombre, e mentre egli intrattenevasi parlando con loro, Sordello a se trasse Virgilio, dicendogli:

. . . . Vedi là il nostro avversaro;
E drizzò il dito, perchè in là guatasse.

Dante pure guardò e vide che

Da quella parte, onde non ha riparo
La picciola vallea, era una biscia,
Forse qual diede ad Eva il cibo amaro.
Tra l'erba e i fior venia la mala striscia,
Volgendo ad or ad or la testa, e il dosso
Leccando, come bestia che si liscia.

Poi vide che i due *astorri celestiali si erano mossi*, e vide che,

Sentendo fender l'aere alle verdi ali,
Fuggio il serpente, e gli Angeli dier volta
Suso alle poste rivolando eguali.

Che volle Dante significarci? Non è difficile intenderlo. Egli medesimo ci avverte, che è cosa agevole, dicendo nel principio di questa magnifica scena:

Aguzza qui, lettor, ben gli occhi al vero,
Chè il velo è ora ben tanto sottile,
Certo, che il trapassar dentro è leggiero.

Volle significarci le insidie che contro ai giusti si tendono dall'antico serpente, che è Satana, e volle dirci che alla guardia dei giusti è posta Maria, la quale quelle insidie discuopre, e cerca impedir-

ne ogni danno. Dunque, se i giusti non cedono alle sataniche tentazioni, ciò vuol recarsi a merito di Maria. Ma, essendo essa l' ausilio di tutti i cristiani, è da credere che, se i giusti cedono e diventano peccatori, non li abbandoni nel miglior uopo, anzi è da tenere che allora più si faccia sollecita verso di loro, e che, ravvedendosi essi, a lei si debba la grazia della loro conversione.

Or noi sappiamo che la prima a interessarsi per Dante, figura del peccatore, e quella, che più e meglio si adoperò allo scopo di ricondurlo a Dio con un pentimento sincero, fu la Donna gentile. Dunque la Donna gentile è Maria.

7. Esaminata bene la *forma generale* del paradiso, e in peculiar maniera la Rosa dei Santi, era tempo omai che Dante levasse gli occhi alla Triade, la quale *in tre giri di tre colori e di una contenenza* appariva in alto sopra la Rosa. S. Bernardo per disporlo a quella visione gli dice (Par. C. XXXII):

Riguarda omai nella faccia che a CRISTO
Più si assomiglia, chè la sua chiarezza
Sola ti può disporre a veder CRISTO.

Nè vuole solamente che volga gli occhi a Maria, ma vuole altresì che lo secondi col cuore nella preghiera che or ora sarà per porgere a lei, chiedendo la grazia che Dante intuisca Dio:

Veramente, nè forse tu t' arretri,
Movendo l' ale tue, credendo oltrarti,
Orando grazia convien che s' impetri,

Grazia da quella che puote aiutarti:
E tu mi segui con l'affezione,
Sì che dal dicer mio lo cuor non parti.

Cominciò Bernardo la santa orazione, e poco prima di compierla esce in queste parole (Par. C. XXXIII):

Ed io, che mai per mio veder non arsi
Più ch'io fo per lo suo, tutti i miei prieghi
Ti porgo, e prego che non sieno scarsi,
Perchè tu ogni nube gli disleghi
Di sua mortalità coi prieghi tuoi,
Sì che il sommo piacer gli si dispieghi.

Dunque per veder Cristo nel cielo, secondo che Dante ci dice, è mestieri di volger prima lo sguardo a Maria, e sola Maria può renderci atti a vederlo.

Dunque l'uomo, elevato all'ordine soprannaturale, nel tendere all'ultimo fine, che è di vedere Dio faccia a faccia, può dare indietro, credendo di andare innanzi, senza l'aiuto di Maria.

Dunque è necessaria la preghiera a Maria, perchè l'uomo asseguisca la sua felicità, che tutta consiste nella visione di Dio.

Ora io dico: Se per Maria si arriva al termine dei nostri desiderii, e questo noi lo leggiamo nel sacro poema, deve aver ben la sua parte Maria nel primo passo che il peccatore dà verso Dio, quando ei si risolve a riconciliarsi con lui. Ciò Dante dovette esprimerlo, come espresse così chiaramente che senza di lei non è possibile di veder Dio. E come questo ci significò verso la fine della divina

Commedia, così nel principio di quella dovette significarci che alla conversione di lui non fu estranea Maria. Egli lo avrebbe espresso, se Maria è la Donna gentile, e lo avrebbe taciuto, se la Donna gentile non è Maria. Con che si cadrebbe altresì nello sconcio, che Dante facesse compiere una bell' opera a chi non ebbe a far nulla, o indifferente rimase nel cominciamento di quella.

8. La conversione del peccatore è certamente una grazia segnalatissima che Dio gli fa. Può sperarsi da Dio, nell' ordine che a lui piacque di stabilire, una grazia qualunque senza la mediazione della sua madre Maria? La Chiesa cattolica risponde che no per bocca dei Padri e dei Dottori, i quali concordemente ci testimoniano, che a mezzo di Maria ci viene ogni grazia. Dante cattolico avrà tenuto su tal proposito una diversa opinione? Ricorriamo al poema. Nella orazione, testè toccata, di s. Bernardo alla Vergine, che è un vero capolavoro di bellezza, e una sintesi di scelti pensieri, che in se concentra la quintessenza di un sincero e profondo sentire cattolico, ecco quello che noi leggiamo:

. . . . . . giuso intra i mortali
Se' di speranza fontana vivace.
Donna, se' tanto grande, e tanto vali,
Che qual vuol grazia, e a te non ricorre,
Sua disianza vuol volar senz' ali.
La tua benignità non pur soccorre
A chi dimanda, ma molte fiate
Liberamente al dimandar precorre.

In te misericordia, in te pietate,
In te magnificenza ecc.

Era dunque il nostro Poeta fortemente convinto del privilegio da Dio concesso a Maria, che ella esser dovesse Colei che c' impetrasse tutte le grazie. E se egli non potea dubitar punto che la conversione del peccatore non fosse tra le grazie una grazia singolarissima, la conclusione che indi deriva è manifesta, cioè che fu Maria che gli ottenne la grazia del convertirsi. Ma dove Dante lo avrebbe accennato, se non là dove scrisse (Inf. C. II)

Donna è gentil nel ciel, che si compiange
Di questo impedimento, ov' io ti mando,
Sì che duro giudizio lassù frange?

9. A Maria dovendosi, come già si è detto tenersi dall' Alighieri, la salute eterna del peccatore, a lei parimenti se ne dovrà l' inizio, che è la conversione, senza la quale non vi può esser salvezza. Noi già venimmo a questa conclusione, ed or ci verremo per altra via.

Dante va debitore a tre donne del suo salutare ravvedimento. Queste tre donne aprono la meravigliosa rappresentanza della divina Commedia, e son quelle per la cui opera usò egli de' mezzi necessarii, nella via ordinaria, a sinceramente pentirsi, e ad essere giustificato. Esse tre donne devono nuovamente apparire al termine della Commedia, la quale compiesi nel cielo empireo. Sembra che ciò anche l' arte richiegga. E Lucia infatti si mostra verso la fine della Cantica del Paradiso, e con

essa: Beatrice. Si osservi la Rosa. Siede Lucia nel primo de' quattordici semigiri de' cristiani, e Beatrice nel primo scanno del terzo. Ma chi è, o dove siede la Donna gentile? Salvochè non voglia dirsi che sia ella s. Anna, o Eva, o altra delle donne ebree, dal Poeta poste nella mezza Rosa assegnata ai credenti nel venturo Messia (cosa che una mente sana non può pensare), nella Rosa non havvi donna che sia la Donna gentile, nè scanno che a lei si convenga, quando la Donna gentile non sia la donna che ha nome Maria, e che siede nel più sublime scanno. Se quivi è Beatrice, se quivi è Lucia, e se la Donna gentile pur vi deve essere, io credo, mi si perdoni la espressione, che altri si debba mettere la benda agli occhi per non veder chiaramente che Maria della Rosa è la Donna gentile del II Canto dell' Inferno.

10. Or si guardi a una mirabile rispondenza tra le tre donne della introduzione al poema, e tra Maria, Lucia e Beatrice del paradiso, la qual si avvera se la Donna gentile è Maria. Lá è la Donna gentile che compie le prime parti, Lucia le seconde, e le terze Beatrice. Qui il seggio più nobile è occupato da Maria, e lo scanno, ove è Lucia, è più nobile di quello, ove Beatrice si asside. E chi potrà dubitare che tal rispondenza sfuggisse all'occhio di Dante, o chi anzi non vorrà tenere per certo che egli la vide, e la volle per aprir gli occhi a chi nella Donna gentile non volesse vedere Maria?

11. Ma io temo quasi di recare ingiuria a Dante coll' andare in cerca di argomenti, che provino la identità tra la Donna gentile e Maria. Mi sembra che ei possa dirmi: Non basta la mia divozione verso Maria per accertarvi che ella non si poteva da me omettere nel dramma della mia conversione? Se per l'amore che io portai alla figlia del Portinari, che fu un libero amore, e per un culto speciale, libero anch'esso, con che mi piacque onorare s. Lucia, io ne feci due simboli significanti la Rivelazione e la Chiesa, che mi furono di tanto aiuto per tornare a Dio, com'era possibile che io mettessi in non cale Maria, che onorai sempre in mia vita, e che amai sempre di un caldissimo amore?

Poniam dunque in sodo la divozione di Dante verso Maria.

Ei fu cattolico, e come tale non potea patir difetto di una divozione, che ogni cattolico ha verso di lei. In meglio che trenta luoghi della divina Commedia egli fa di lei espressa menzione, e ne ricorda i principali tratti della sua vita, la sua umiltà, la sua mitezza, la sua carità, e in modo speciale l'altezza della sua dignitá; ed ogni volta che parla di lei par che si esalti sopra se stesso, tanta è la efficacia, la delicatezza, l'affetto, la grazia, con che ne parla! Egli è l'autore della *santa orazione* a Maria (qualche brano ne riferimmo qui sopra), che fa fluire dalle labbra di s. Bernardo, quasi per dirci che facea sua la divozione dell'Abate di Chiaravalle verso la Vergine. Egli è finalmente che ci fa sapere

non essergli passato mai giorno senza ricordarsi di Maria, e senza più volte invocarla (Par. C. XXIII):

Il nome del bel Fior, che sempre invoco
E mane e sera.

Presupposto pertanto che il nostro Poeta fu singolarmente divoto di Maria, e osservando dall'altro lato come nel sacro poema, il cui soggetto è la conversione del peccatore, Maria aveva tutto il suo luogo, in quanto è la sola speranza e il solo rifugio di chi ha perduto la divina grazia, dobbiamo inferirne che quella sua divozione lo inducesse ad attribuirle il compito che a lei conveniva, che è di muoversi a pietà del peccatore, di frangere il duro giudizio di Dio, e di ottenergli tutti que' soccorsi, dei quali abbisogna per abbandonare il peccato e infiammarsi dell'amore della virtù. E quindi quella sua divozione ci sta garante, che egli per la Donna gentile intese dire Maria.

12. In questa Lettera ho un vantaggio, che non ebbi nelle altre, le quali trattarono di Beatrice e di Lucia. Beatrice era per assai pochi la rivelazione, e solo per voi, che io mi sappia, Lucia era la Chiesa. Ma se non è comune sentenza, che la Donna gentile rappresenti Maria, ella è certamente di molti; e tra essi vi hanno di nomi illustri, che colla loro autorità danno gran peso a questa sentenza, come Cesare Balbo, Brunone Bianchi, Nicolò Tommaseo e Paolo Sambi, il cui commento m'ebbi ieri dalla gentilezza dell'egregio Professore di Rimini Adamo Brigidi, al quale ne rendo qui pubbliche

grazie. Posso quindi sperare che, se ad onta delle mie osservazioni parve tuttavia a qualcheduno di poter continuare a vedere in Beatrice e Lucia qualche cosa di diverso dalla Rivelazione e dalla Chiesa, non avvenga altrettanto ora che ho dalla mia molti e celebri scrittori; e sperar posso che la celebrità di costoro faccia meglio sentire la forza delle mie ragioni, le quali vogliono che la Donna gentile s'immedesimi con Maria.

13. Oltre alla rispondenza, di già notata nel num. 10, un'altra, e forse più bella, se ne può scorgere tra l'ordine tenuto da Dante nelle parti affidate da lui alle tre donne e a Virgilio, e l'ordine che comunemente suol tenere Iddio nel richiamare a coscienza i peccatori. Vedetela e giudicatene.

La misericordia di Dio si vale della Chiesa, e dei suoi ministri, e la Chiesa delle verità rivelate, colle quali essa illumina la ragione dei peccatori, e si studia di muoverne la volontà. Non è altro l'ordine concepito da Dante, dove si conceda che la Donna gentile è Maria. Ecco: Maria (personificazione della misericordia di Dio, da cui deriva ogni grazia) mossa a pietà di Dante (simbolo del peccatore) chiama e manda Lucia (simbolo della Chiesa, o de' suoi ministri); Lucia manda Beatrice (la Rivelazione), e Beatrice corre a Virgilio (la ragione), e gli dice ciò che è da fare per salvar Dante, cioè che deve indurlo al viaggio per i tre regni, o in altri termini alla considerazione seria e profonda dei gastighi riserbati nella vita futura ai peccato-

ri, e alla considerazione de' premi riserbati ai giusti. Or queste appunto son le verità rivelate, di cui la Chiesa principalmente si giova per togliere dal loro letargo i peccatori, e per mettere loro nel cuore l'abborrimento al peccato, e l'amore per la virtù. Sicchè la rispondenza tra i due ordini è cosa che salta agli occhi di ognuno, e però abbiamo in essa una buona conferma, che i simboli nascosti nella Donna gentile, nelle altre due donne, e in Virgilio, siano veramente quelli che io mi sono sforzato di dimostrare.

Che se ad altri piacesse di opinare che il sacro poema non pur mirò alla riforma di un peccatore privato, qualunque ei fosse, ma si prefisse ancora lo scopo di riformare la società peccatrice dei cristiani, e però pensasse che a tal riforma non è al tutto sufficiente un complesso di simboli, che valgono soltanto al rinsavimento di questi e di quelli, non giá di tutta la società, e che alla riforma della società cristiana dovea metter mano il Capo visibile della Chiesa, io gli direi ch' egli opina dirittamente, e che Dante a ciò provvide, ponendo il simbolo di un Papa riformatore nel *Veltro* (vigile custode della greggia); il qual Papa se non era Bonifacio VIII, che non gli parve da ciò, egli tuttavia sperava che in tempo non lontano sarebbe venuto, e avrebbe fatto guerra a ogni vizio, ma specialmente alla lupa dell' avarizia, fino a bandirla dalla società cristiana, e massime dall' Italia, ricacciandola nell' inferno. E si osservi che questo

simbolo è posto, come gli altri, al principio della divina Commedia, e apparirà anch' egli il Papa riformatore nella Rosa, che ne è il fine (vedi mia IV Lettera su Dante). Dove se Dante nol vide, fu solo perchè non potea vedervelo, trattandosi di un Papa futuro; ma ben ne vide lo scanno vuoto che lo avrebbe un dí ricevuto, e questo, come ogni ragione esigeva, sotto lo scanno di s. Pietro, e sopra quello di Beatrice.

Mi chiamerei fortunato, se le mie povere Lettere contribuissero in qualche modo a torre di mezzo il disaccordo tra i buoni commentatori di Dante in ordine ai simboli da me svolti finora, nè ciò per la vana gloriuzza di non parer nullo nella intelligenza della divina Commedia, sibbene per la utilità grande che ne seguirebbe. I commentatori che tirano il sacro poema a intendimenti politici, non avrebbero più in quella discordanza un' arma per dire, che gli altri, i quali lo spiegano in senso religioso e morale, per avventura non parlano in buona fede.

So bene che quel diverso opinare non dovrebbe nuocere, perchè, nonostante i punti controversi, vi ha pur sempre che basta nel sacro poema a chiarirsi dello scopo religioso e morale che Dante si propose scrivendolo; ma so pure che pochi si addentrano negli studî danteschi, e che i molti, vedendo regnar la incertezza nella spiegazione dei simboli, che sóno quasi la chiave di tutto il poema, quando leggono i commenti cattolici, non sapendo

a qual partito appigliarsi, si lasciano andar fino al dubbio se non diano meglio nel segno gli altri commenti. Così ci priviamo del bel vantaggio di essere uniti e compatti nel riconoscere, che questo chiarissimo luminare dell'Italia e del mondo, che fu l'Alighieri, sia cattolico e sostenitore delle cattoliche veritá; il qual vantaggio, dove si guardi ai tempi che corrono, nessun vorrà dire che sia di poco rilievo.

Chiuderò questa Lettera con tre distici latini, che spiegando i simboli di Virgilio, di Beatrice, di Lucia, e della Donna gentile, son più adatti con la loro brevità a imprimere e far ritenere nella memoria il loro significato.

Virgilius ratio est hominis; sanctumque *Beatrix*,
Quod supero, eloquium, venit ab axe, refert.
Lucia demonstrat Sponsam sine criminis umbra,
Quam sibi Servator sanguine promeruit.
Virgo Parens Illa est dein, de qua, nomine presso,
Nobilis in coelo, dicitur, *est Domina.*

Ripatransone 26 Settembre 1876

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA VIII

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

ALTRE OSSERVAZIONI

SUL I CANTO DELL' INFERNO

RIPATRANSONE

Tipografia di Corrado Jaffei

1876

Data già la spiegazione de' principali simboli del I e del II Canto dell'Inferno, e fatte parecchie osservazioni sopra di alcuni luoghi di que' due medesimi Canti, che mi pareva ne abbisognassero, non so risolvermi di passare ai seguenti senza rifarmi un poco indietro, e metter fuori qualche altra osservazione, che secondo mio avviso può tornar utile. Intanto vi fo sapere, o mio carissimo amico, che letterati chiari e di gran fama non dispregiano i miei poveri studî su Dante, e i più convengono senza riserva nell'ammettere il significato de' simboli esposto e dimostrato nelle lettere precedenti. Torniamo adunque ai due Canti.

I

Nella lettera su *Lucia*, quando mi studiai di escludere che foss' ella simbolo della grazia, dissi fra le altre cose, che simbolo della grazia di Cristo era il sole, *che mena dritto altrui per ogni calle*, e de' cui raggi vide l' Alighieri vestite le spalle del colle. Fu quella una mia semplice asserzione, che mi piace ora munire di qualche prova.

1°) Se i primi due Canti abbondano di simboli, non è verosimile che Dante non volesse darci un simbolo ancora nel sole. Il colle era simbolo della virtù, o della cristiana perfezione. L'essere egli illuminato dai raggi del sole era dunque un dire, che il sole della grazia invitava Dante a rendersi virtuoso e perfetto.

2°) La grazia rischiara la nostra mente, sicchè vediamo la bellezza della virtù; la grazia ce ne accende in petto l'amore, e ci sprona a superare ogni ostacolo per conseguirla. Ma il sole illumina insieme e riscalda. Dunque ecc.

3°) Se Dante non avesse voluto presentarci un simbolo nel sole, che scopo v'era ad usar la perifrasi del *pianeta che mena dritto altrui per ogni calle*? Poteva dire il sole, e bastava. Non poteva essere meglio opportuna quella perifrasi per significare la grazia, giacchè la grazia è quella che ci conduce dirittamente *per ogni calle*, sia che l'uomo in virtù di essa si metta nella via di osservare i precetti imposti dall'Evangelo ad ogni cristiano, sia che si metta nella via dei consigli, che pur si propongono dall'Evangelo, ma solamente a que' pochi, che da una grazia speciale vi sono chiamati.

Nè toglie che il sole sia simbolo della grazia il leggersi poco appresso che una delle tre fiere rispingeva Dante *là dove il sol tace*. Perchè, se alcuno dicesse che la grazia non abbandona mai l'uomo, e che anche nella selva dei vizî non può ella mancare a chi ritorni colà, e che però il sole che nella selva *tace* non è simbolo della grazia, risponderei, che il tacere

del sole qui non accenna a total difetto di luce, essendo cosa notissima che *quando è giorno* anche nelle selve più filte vi è tanto di lume che basti ad uscirne, se mai si voglia. E aggiungerei, che il peccato involge la ragione quasi in una densa nebbia, la quale, se impedisce che il sole della grazia c'illumini, come farebbe ove non si frapponesse un ostacolo, non fa che il sole non continui a risplendere e a mandare i suoi benefici influssi. Insomma il peccatore è quegli che colle sue male opere attenua la forza della divina grazia, tuttochè questa continui ad assisterlo, e quanto è da se operi per allontanarlo dal male e richiamarlo al bene.

Che se il sole si pigli come simbolo generico di ogni grazia, allora si avvera alla lettera che nella selva il sole tace, perchè riman privo della grazia santificante chiunque cade in peccato.

4°) Senza la grazia non può farsi alcun' opera meritoria, nè verun passo che ci avvii verso il cielo; si può soltanto errare, e dare indietro. Un' occhiata alla seconda Cantica per vedere se Dante riconosca dal sole la possibilità di andare innanzi nella salita del monte del Purgatorio, e dalla mancanza del sole la impotenza di salire, perchè ove ciò fosse ne avremmo un manifesto indizio che il sole è simbolo della grazia. Dante infatti senza un perchè non potrebbe annotare questa proprietà del sole e delle tenebre a tutti notissima, e la ragione unica che a ciò avrebbelo indotto non potrebbe trovarsi se non in questo, che il sole è la grazia e la notte la mancanza di quella.

Nel Canto VII del Purgatorio vv. 37 segg. Virgilio chiede a Sordello che gli additi la via più breve per la salita. E Sordello risponde, che gli sarà di guida *per quanto ir può*, ma lo avverte che già il *giorno declina* e che

. . . Andar su di notte non si puote.

Si domandò a Sordello, come ciò fosse; o se chi volesse salir di notte venisse da altri impedito, o si sentisse egli stesso impotente a salire. Sordello fregò il dito in terra e disse

. . . Vedi, sola questa riga
Non varcheresti dopo il sol partito:
Non però che altra cosa desse briga,
Che la notturna tenebra, ad ir suso:
Quella col non poter la voglia intrica.
Ben si potria con lei tornare in giuso,
E passeggiar la costa intorno errando,
Mentre che l' orizzonte il dì tien chiuso.

Dante in compagnia di Virgilio saliva la scala, che dal cerchio dell' ira mette a quello, ove è punita l'accidia. E già (Purg. C. XVII, vv. 70 segg.) erano sopra loro levati tanto gli ultimi raggi, cui *segue la notte*, che da più lati apparivano le stelle. Dante, che si sentì venuta meno la possa delle gambe, dicea fra se stesso:

O virtù mia perchè sì ti dilegue?

e ci nota, che eran giunti dove più non si montava, cioè al cerchio dell'accidia, e che quivi rimasero *affissi*

Pur come nave che alla piaggia arriva,

ossia rimasero immobili.

Siamo all'ultima notte nel Purgatorio (C. XXVII). In quella che i tre poeti, Dante, Stazio e Virgilio, passavano tra le fiamme espiatrici della lussuria, guidavali una voce che cantava di là. Era la voce di un Angelo, che diceva (vv. 57 segg.)

Venite, benedicti patris mei.

. . . .

Lo sol sen va, soggiunse, e vien la sera,
Non v'arrestate, ma studiate il passo,
Mentre che l'occidente non si annera.

Dopo ciò Dante seguita a dire (vv. 64 segg.)

Dritta salia la via per entro il sasso,
Verso tal parte, ch'io toglieva i raggi
Dinanzi a me del sol ch'era già lasso.
E di pochi scaglion levammo i saggi,
Che il sol corcar, per l'ombra che si spense,
Sentimmo dietro ed io e li miei Saggi.
E pria che in tutte le sue parti immense
Fusse orizzonte fatto d'un aspetto,
E Notte avesse tutte sue dispense,
Ciascun di noi d'un grado fece letto;
Chè la natura del monte ci affranse
La possa del salir più chè il diletto.

Era dunque il sole che dava a Dante la virtù di salire; e non pure una volta, ma più, cioè tutte le volte che sopravvenne la notte, gli fallì lena di montar su, e gli restò appena una velleità di andare innanzi, perchè la *voglia era intricata* e *affranta* poco men che la possa. Il Purgatorio simboleggia, come i

più savi concedono, la condizione dei giusti viventi nel mondo, i quali usano gran diligenza ed arte per purgarsi d' ogni tristo affetto, e per procedere di virtù in virtù, andando sempre di bene in meglio. Ma i giusti ciò far non possono senza l' aiuto della grazia. Dunque il sole che rendea possibile la salita del monte, come abbiamo veduto, è simbolo della grazia.

5°) Ma Dante ebbe proprio l' intendimento di farci comprendere che il sole accenna alla grazia, e la notte al difetto di quella; o siam noi che diciamo che l' ebbe, quando egli non volle altro esprimere che una natural proprietà dell' uno e dell' altra, senza aver punto di mira la grazia? Veramente una tale inchiesta non avrebbe luogo per chi ben consideri le cose dette. Ma voglio che Dante medesimo ci sia testimonio che noi demmo nel segno, e che egli intese nè più nè meno di quello che noi diciamo.

Potrebbe pensarsi, quantunque fuor di ragione, che si notava il bisogno del sole per procedere nel cammino, perchè era un fatto che quel bisogno esisteva, e a Dante piacque di esprimerlo. Or metterò innanzi, dei molti che potrei, un passo del sacro poema, ove non dà il sole veruno aiuto per fare quel che si fece. V' invito a considerare il principio del Canto XIII del Purgatorio. Dante e Virgilio erano al sommo della scala, ove si risega il monte, e si trova il secondo cerchio, ch' è della invidia. Non si vedeva alcuno spirito, nè un segno, che indicasse la via da tenere. Virgilio cominciò a dire, che aspettando gente per domandare, v' era forse a temere che si sarebbe dovuto aspettar

troppo. È cosa evidente che se il sole illuminava il cerchio, non dicea punto con la sua luce doversi andare piuttosto a destra che a sinistra per fare il cammino più breve, e trovare la scala che conduceva al terzo cerchio. Eppure Virgilio, che non aveva modo per risolversi, non prese altro spediente che pur quest'uno, cioè di guardare con gli occhi fissi al sole. Dopo di che (vv. 14 seg.)

Fece del destro lato al mover centro,
E la sinistra parte di se torse.

Egli dunque si volse a destra pel solo sguardo che diede al sole, e proseguì il suo cammino. Dunque fu il sole che il fè risolvere. Dunque il sole va qui considerato come un simbolo, nè altro può essere che il simbolo della grazia; la quale, nella incertezza in cui non raramente versa l'uomo, lo inspira e lo fà piegare al bene. E Virgilio movendosi ebbe tanta certezza di non errare, che apostrafò il sole con parole, le quali sarebbero puerili a dir poco, se il sole fosse il fisico sole, e non il simbolo della grazia. Egli disse così;

Ó dolce lume, a cui fidanza i' entro
Per lo nuovo cammin, tu ne conduci,
. . come condur si vuol quinc' entro.
Tu scaldi il mondo, tu sovr' esso luci:
S' altra cagione in contrario non pronta,
Esser den sempre li tuoi raggi duci.

Anche quest' ultima avvertenza, che i raggi del sole deono sempre guidarci, purchè non v' abbia una ragione che esiga il contrario, vale al mio scopo. Innanzi tratto osservo, che pigliando il sole esclusivamente

pel sole fisico, sarebbe troppo il sentirci ripetere anche adesso quello che già si era detto le tante volte, cioè che i raggi del sole deono sempre guidarci. Questa ripetizione non può qui stare come cosa inutile ed anche nojosa. Ella ci sta per mettere nell'animo dei leggitori la persuasione che il sole è simbolo della grazia, che ci guida al bene. Ma poi chieggo; che valore hanno quelle parole, che sono state e sono il tormento di tutti i commentatori, cioè che non dobbiamo giammai lasciare la guida del sole, *se altra cagione non pronta in contrario?* Quando il sole non sia più che il sole fisico, non so che valgano. Ogni cosa è poi chiara, se il sole è simbolo; perchè allora quelle parole ci mostrano che i raggi del sole invitano alla osservanza dei precetti, alla quale non possiamo mancar giammai; ed invitano pure alla osservanza dei consigli, alla quale possiam mancare e dobbiamo, se non siam fatti per essa, e se manchi la special vocazione, la quale è richiesta onninamente per calcar quella via. Il difetto delle condizioni necessarie per aspirare alla vita perfetta, e la mancanza della vocazione sono la cagione unica, che può prontare in contrario e impedire di tener dietro alla scorta del sole, quando egli è simbolo della grazia ed alletta e stimola alcuni pochi a divenire perfetti della perfezion di consiglio.

II

I. 26.

Il *passo* che Dante si volse indietro a rimirare, e che non lasciò giammai viva alcuna persona, è il

passo dell' ingresso alla selva, o il passo dell' uscita, o è la selva stessa? Voi nulla ne dite, quantunque un tal punto meriti di essere esaminato.

Che sia il passo dell'uscita non sembra verosimile, perchè Dante si volse a quello

Come quei, che con lena affannata
Uscito fuor dal pelago alla riva,
Si volge all' acqua perigliosa e guata.

Se l' uscir dalla selva era un bene, il passo per onde si usciva non dovea mettere il raccapriccio nell' animo. Tuttavia se a taluno piacesse di prendere il *passo* in tal senso, allora di quello dovrebbe dirsi, che non lascia mai viva una persona alla vita del mondo, perchè chi esce dal peccato, rinuncia ai piaceri e alle pompe mondane, e dee vivere una vita di penitenza e di sacrifizî; o dovrebbe dirsi, come taluno ha congetturato, che *persona viva* sia caso retto e il *che* caso accusativo, spiegando, che non fu lasciato mai il passo della selva da niuno, il qual fosse vivo alla grazia, perchè chi sta dentro è peccatore.

Quel passo che è dunque, il passo dell' ingresso, o la selva? Dir la selva un passo non è cosa che mi garbi, nè finisco di persuadermi che Dante così la chiamasse. Rimane pertanto che sia il passo dell' ingresso alla selva, che reputo tuttavia fosse il medesimo che il passo dell' uscita. M' induce a così pensare, il vedere che di qua dalla selva è il colle della virtù, dove Dante dovea immaginare di essere prima di perdersi in quella, e il sapere che egli avea smarrita *la diritta via*, e abbandonata *la via verace*, quando vi

entrò. Considerando quel passo, come passo d'ingresso, e non di uscita, l'Alighieri lo dice un passo

Che non lasciò giammai persona viva,

perchè chi s'involge nelle viziose abitudini, rappresentate dalla selva, è morto alla grazia.

III

v. 63

In altra mia lettera dissi, che Virgilio parea fioco per lungo silenzio, perchè per molti secoli non avea parlato ad alcuno co' suoi meravigliosi carmi, non avendovi nei tempi della barbarie chi studiando in essi potesse gustarli. Ciò mi sta bene, se Virgilio si considera in quanto poeta, e non come simbolo. Ma dove si riguardi come simbolo della ragione, egli era fioco per lungo silenzio, perchè nei tempi barbari non si coltivarono che da pochi le scienze, e la ragione si tacque e fu come spenta.

IV

v. 105.

Dissi pure che la nascita del Veltro avrebbe avuto luogo *tra panno ruvido e panno ruvido*, intendendo con l'Ottimo per panno ruvido il *feltro*. Con ciò volli significare che si sarebbe scelto, cioè sarebbe nato, un Pontefice o tra i religiosi dei molti ordini allora esistenti, o tra i religiosi di uno stesso ordine, che avessero l'uso di rozzi panni. Faccio questa dichiarazione, perchè un egregio letterato, e a me molto amico, mi intese come se avessi voluto dire che il Pontefice do-

vesse nascere tra il feltro e il feltro della sua propria tonaca, e a buon diritto questa interpretazione non approvava. Forse non mi sarò allora espresso con sufficiente esattezza, ma è certo che volli dire ciò che ora dico, e spero che ora l'amico m'intenderà.

V v. 134

La *porta di s. Pietro*, nella fine del I Canto, quasi tutti i commentatori con voi la pigliano per la porta del Purgatorio. Questa interpretazione non è sfornita di qualche base, perchè, a dir vero, chi entra nel Purgatorio è in luogo già di salute, e un giorno sarà ricevuto nel Paradiso, di cui s. Pietro ha le chiavi. Ma sembrami migliore l'altra che la spiega per la porta del cielo, perchè non si è mai detto da' cristiani, che s. Pietro sia il portinaio del Purgatorio; si è detto invece e si dice ch'egli è il portinaio del Paradiso. Ed infatti nell' Evangelo si legge che Cristo disse a s. Pietro - *Tibi dabo claves regni coelorum* -, e dalla Chiesa in un inno dell' Ufficio di *tutti i Santi* viene chiamato - *Summi coeli Claviger* -. Oltrecchè, dai sostenitori della prima sentenza, i quali principalmente la fondano sull' Angelo, che *tiene le chiavi da s. Pietro*, e *siede sulla soglia* del Purgatorio, non si potrebbe di leggieri rendere ragione del come Dante sapesse che quivi sedeva quell' Angelo, giacchè Virgilio nominandogli il Purgatorio non ne fe' cenno, ma disse solo

. . vederai color che son contenti
Nel fuoco, perchè speran di venire,
Quando che sia, alle beate genti.

Non dovea egli dar mostra di sapere anticipatamente quello che poscia vide, e ci racconta, come chi non pure avesse ignorato la presenza dell'Angelo nella porta del Purgatorio, ma perfin la esistenza di quella porta; talchè al primo appressarvisi non credette di vedere una porta, ma sì una fessura nel monte. Eccone le parole (Purg. C. IX, vv. 73 segg.)

Noi ci appressammo ed eravamo in parte,
Che là, dove pareami in prima un rotto,
Pur come un fesso che muro diparte,
Vidi una porta ecc.

Nè mi fa contro la profferta di Virgilio di condurlo egli stesso nel viaggio dei due primi regni, e la impromessa che alle *beate genti* lo avrebbe guidato un' anima assai migliore di lui, quasichè l' Alighieri, accettando l' invito e pregandolo a volerlo condurre dove avea detto, si ristringesse al solo viaggio per lo Inferno e pel Purgatorio, perchè quell' invito e quella risposta ottimamente si spiegano anche attenendoci alla interpretazione, che la *porta di s. Pietro* significhi la porta del Paradiso.

Virgilio avea detto a Dante, che per campare da quel selvaggio loco gli conveniva tenere altro viaggio, e gli si profferse a guida pel viaggio all' Inferno e al Purgatorio. Gli aggiunse poi, che *se avesse anche voluto* ascendere al cielo non gli sarebbe mancata altra scorta, chè a lui era impedito di salirvi.

Si vede a colpo d'occhio che come sono due le proposte, così due debbono essere le risposte. La prima proposta è l' *indispensabile* viaggio per l' Inferno e per il Purgatorio; la seconda, il viaggio *libero* al Paradiso. Dovea dunque Dante rispondere, se era pronto e parato al primo viaggio, e se era disposto al secondo. Che fa egli? Risponde alla seconda e alla prima proposta, e dice a Virgilio ch' egli vuol giungere infino al cielo, e però lo prega che egli lo meni all' Inferno; tacendo del Purgatorio, perchè non era punto necessario il parlarne, giacchè Virgilio gli aveva detto che poteva ascendere al Paradiso nel solo caso che prima avesse visitato gli altri due regni. A dir breve, l' Alighieri non volle lasciare incerto Virgilio sulla risoluzione già presa di salire alle beate genti, e gli tolse subito questa incertezza col palesargli la intenzione di vedere la porta di s. Pietro; se non si vuole anche credere che prima gli accennò quel viaggio perchè era l' ultimo termine, a cui mirava, e poi l' altro per l' Inferno, perchè era il mezzo per giungervi, e tutti sanno che il fine è primo nell' intenzione e il mezzo vien poi.

L' ascensione al cielo simboleggiava la maggior perfezione che asseguir si possa dal cristiano, e che, come si è notato altre volte, è la perfezione dei consigli e quindi libera. A siffatta perfezione avevano ragion di mezzo tanto il viaggio per l' Inferno, quanto l' altro per il Purgatorio. Dove l' Alighieri si fosse limitato a questi due soli viaggi, e solo rispetto ad essi avesse voluto rispondere, essendo entrambi egual-

mente indispensabili per la perfezion di precetto, e per l' assicurazione della eterna salute che n' era il fine, non vi era ragione a mio avviso di premettere la volontà di vedere il Purgatorio all' altra di vedere l' Inferno, e la risposta doveva essere conforme alla proposta, dicendo a Virgilio che era deliberato di visitare con la scorta di lui e gli antichi spiriti dolenti e coloro che sono lieti nel fuoco. Ma Dante invece rispose

. . . . . Poeta io ti richieggio
Per quello Iddio che tu non conoscesti,
Acciocch' io fugga questo male e peggio,
Che tu mi meni là dov' or dicesti,
Sì ch' io vegga la porta di s. Pietro,
E color che tu fai cotanto mesti.

Dunque la porta di s. Pietro era per Dante, secondo che pare, la porta del Paradiso.

Si osservi per ultimo, che nulla nuoce alla mia tesi il sentire che Dante vuol esser menato là dove avea detto Virgilio, ed egli non potea menarlo che all' Inferno ed al Purgatorio. Imperocchè Dante non dice di voler esser condotto da Virgilio alla porta di s. Pietro, ma là dove avea detto, *sì ch' ei vegga* la porta di s. Pietro; e ciò dice, perchè avea ben compreso che al terzo regno era impossibile di salire senza prima vedere le anime degli altri due regni.

Le osservazioni da farsi sul II Canto le riserbo per un' altra lettera, e intanto anticipatamente vi fo sapere che il p. Paolo Attavanti opina che Lucia sia la Chiesa. Egli è Scrittore del quattrocento, e di lui

ha pubblicato testè alcuni squarci della divina Commedia con alquante varianti, che si trovano nel suo Quaresimale latino, colla tessitura delle tre cantiche e con molte chiose, il ch. Cav. D. Luigi Razzolini; secondochè leggo in un elegante opuscolo favoritomi dalla gentilezza dell'illustre letterato, a cui rendo pubbliche azioni di grazie.

Nell'atto che rivedo le bozze di questa lettera VIII mi giunge un fascicolo del periodico Napolitano *La Scienza e la Fede*, dove trovo un lungo articolo, che sarà continuato, del ch. Cav. Domenico de' Baroni De-Guidobaldi sulla *Beatrice*, tendente a dimostrare ch'ella sia simbolo della Teologia; e non della divina Rivelazione, come io aveva creduto che fosse chiaro per gli argomenti addotti nella mia V lettera. Non potendo ora, ne parlerò nella IX, che spero di poter pubblicar quantoprima.

Ripatransone 10 Novembre 1876

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA IX

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

ALTRE OSSERVAZIONI SUL II CANTO DELL' INFERNO

CON UNA BREVE RISPOSTA

AL CH. BARONE DOMENICO DE' GUIDOBALDI

SULLA SIMBOLICA BEATRICE

DA LUI SVOLTA NEL PERIODICO DI NAPOLI

— *LA SCIENZA E LA FEDE* —

ANNO XXXVI, SERIE IV, VOL. IV.

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1877

I

La riforma sociale era l' obietto a cui miravano i pensieri di Dante; e quella egli considerava sotto un duplice riguardo, cioè in quanto voleva dire riforma de' costumi nella Cristianità, e in quanto significava miglioramento dell' ordine politico e del governo de' popoli, specialmente nella nostra Italia. Per dar vita e colore alla riforma politica scrisse il libro *De Monarchia*; per asseguire la riforma morale scrisse il sacro poema, ma non sì che avendo l' occhio principalmente a questa ponesse l' altra in oblio. Oggi mi piace di scrivere sulla riforma morale avuta in mira da lui dettando gl' immortali suoi versi; e me ne porge la opportunità il principio del secondo Canto dell' Inferno. Dopo la magnifica chiusa del Canto primo, in cui Dante prega Virgilio che senza mettere tempo in mezzo lo guidi nel gran viaggio, e volentieroso gli tiene dietro appena lo vide muovere, noi restiamo come sorpresi al suo tentennare espresso nel quarto terzetto del Canto vegnente

. . . . . Poeta che mi guidi
Guarda la mia virtù, s' ella è possente,
Prima che all' alto passo tu mi fidi.

Egli non ha cuore di andare innanzi, e mostra di avere inteso che il viaggio da farsi non pure ha per iscopo la propria conversione, ma quella di tutta la società cristiana. Come persona individuale non sentiva ripugnanza alcuna di sanare le piaghe dell'anima sua con la visita dei tre regni, ma ben la sentiva di assumere sopra di se l'ufficio di rappresentante di quella società, sicchè ogni cristiano dietro alle sue orme tornasse al diritto sentiero, e qualcuno si studiasse altresì di pervenire all'altezza della maggiore possibile perfezione. Non era già che egli non caldeggiasse il ravvedimento di tutti; anzi appunto perchè voleva che gli uomini addivenissero virtuosi davvero, voleva ancora che non si errasse nella scelta di *quell' uno*, che dovea per tutti visitare i tre regni, e narrare poi le cose vedute, e riferire quanto avesse udito nel mondo degli spiriti, perchè l'errore sarebbe tornato dannoso alla voluta riforma, e il *santo Pontefice,* che avesse un giorno voluto porre la mano ad attuarla, non avrebbe trovato gli animi apparecchiati a quella, com' era necessario che fossero.

Ma d' onde può rilevarsi, che Dante declinava dal compito di rappresentare il Cristiano che senta il bisogno di migliorarsi e voglia correggersi, e che fornendo altrui di opportuni ammaestramenti si porga esempio e modello di chiunque brami di mettersi nella via di detestare il vizio, di purgarsi d'ogni malo affetto, e di salire al più sublime grado dell' evangelica perfezione? Da più capi io lo rilevo. Toccherò solo di pochi.

1. Fu la lupa, simbolo dell' avarizia, che atterrì Dante più che non fece la lonza e il leone. Or l'avarizia non fu certo la passione che in lui predominasse, ma non vi ha dubbio che foss' ella il vizio, che largamente e ferocemente regnava nel secolo, nel quale ei visse. Dunque la lupa simboleggia l' avarizia di quel secolo, e Virgilio che propone a Dante di tenere altro viaggio, se brama di salire il dilettoso monte, non è che la ragione umana, la quale attenendosi ai suggerimenti della Rivelazione stimola *ognuno* a considerare i destini della vita futura, per inferirne che grande è la stoltezza di chi si attacca alla terra, esponendosi al rischio di perdere la speranza de' beni celesti, e di farsi eternamente infelice nell' altra vita.

2. Se Dante non fosse tipo del peccatore del medio evo, non si saprebbe perchè, tacendo delle altre fiere, dicesse a Virgilio ch' egli si *era volto per la lupa*, e lo pregasse ad *aiutarlo da lei*, che gli *facea tremare le vene ed i polsi*; nè sarebbe agevole di comprendere, perchè Virgilio, senza far motto nè della lonza nè del leone, dipingesse a foschi colori la sola lupa, *per la quale* Dante *gridava*, ed affermasse che ella *si ammoglia a molti animali*; e molto meno potrebbe intendersi perchè cogliesse quella occasione per fare il vaticinio di un *Veltro che farebbela* un giorno *morire di doglia*. Del qual Veltro poi dice, che *non ciberà terra nè peltro*, ossia non sarà goloso nè di terre nè di denaro, perchè non altri che un personaggio, che fosse del tutto immune dal peccato dell' avarizia, avrebbe voluto e potuto riformare il mondo, *cac-*

ciandone la cupidigia de' beni terreni, che era il cancro rodente la società ne' medio evo.

3. Detto della natura della lupa, che impedisce ed uccide chi vuol salire il monte, principio e cagione di tutta gioia, e che mai non empie la voglia bramosa, Virgilio conclude a Dante, che per le cose da se notate di quella bestia, egli doveva seguirlo (Ond' io per lo tuo me' penso e discerno che tu mi segua ec.). Ma Dante, ripeto, non fu signoreggiato dall' avarizia. Dunque le parole di Virgilio ferivano l' avarizia del secolo di Dante, e la necessità di viaggiare per luoghi eterni a fine di liberarsene si avverava per la maggior parte degli uomini di quel secolo, era cioè una vera necessità per la società medioevale, e Virgilio non vide in Dante che *l' uomo del tempo*, nel qual visse costui.

4. Il poeta vuole che Virgilio *prima di fidarlo all' alto passo* guardi bene alla *sua virtù*, e consideri s' *ella sia possente*. Che forza doveva avere la virtù di Dante? Quella forse di esaminare posatamente i castighi riservati ai peccatori nell' altra vita, perchè a quella vista odiasse il peccato? Ma questa forza è propria di tutti i Cristiani, che, sapendo per fede la esistenza dell' inferno, con l' aiuto della divina grazia che a niuno manca possono e devono meditarlo per non cadere in peccato, o per risorgere caduti; e muovere un dubbio se ogni Cristiano abbia la virtù possente a meditare l' inferno è cosa sciocca e ridevole. Dunque la virtù possente, che Dante vuole si guardi s' egli ne sia fornito, è la virtù di prendere a se le

parti di simbolo del peccatore deliberato di tornare a Dio, la virtù di migliorare i guasti costumi della società del suo tempo. Di tal virtù ei dubitava, e temeva forte di non averla. Qui non si tratta di un' azione ordinaria, come sarebbe quella di recarsi col pensiero all' inferno, e agli altri due regni, giusta l' obbligo che ad ognuno ne corre, ma sì di un' azione straordinaria e difficile. Ed ecco perchè leggiamo *prima che all' alto passo tu mi fidi;* ecco perchè Dante ci dice che egli *non si crede degno* di andare, e che *altri nol crede a ciò degno;* ecco perchè cangiato proposito allega per motivo di quella mutazione l' aver pensato bene al viaggio, cui dà nome d' impresa; ecco perchè Virgilio lo reputa *offeso da viltà*, o da troppo basso sentire di se, che fu la cagione onde altri fu spinto *a fare il gran rifiuto*, e che ingombra sovente l' uomo per modo che *lo rivolve da impresa onorata;* ed ecco finalmente perchè rincorato e tornato alla prima risoluzione chiama *alto e silvestro il cammino* pel quale si mise.

5. Che per un grande motivo (il poeta fa considerare a Virgilio) Dio consentisse ad uomini grandi di andare sensibilmente nell' altro mondo, si arriva a comprendere da uomini d' intelletto. Non fa però meraviglia ch' Enea scendesse all' inferno, e che s. Paolo salisse al paradiso; perchè quella scesa, per ciò che da lui si sarebbe udito laggiù, avrebbe infuso nel cuore di Enea, eletto nel cielo a padre di Roma e del suo impero, quel coraggio di che abbisognava a superare pericoli e a vincere battaglie; e quella sa-

lita, per ciò che su avrebbe veduto ed udito, sarebbe stata a Paolo cagione di grande conforto a sostenere fatiche e patimenti per divulgare ovunque le verità della fede. Ma io, prosiegue a dire il poeta, *perchè* dovrei *venir io? o chi concede* che io venga? Ad ogni modo tu vedi, che io non sono uomo da ciò; *io non Enea, io non Paolo sono.*

Se Dante non avesse pensato che alla sua personale conversione, il perchè dell' andare era chiarissimo, ed era il bisogno *di campare dal luogo selvaggio*, e la domanda che ora ne fa non sarebbe nè a proposito nè opportuna. Non lo avea già prevenuto Virgilio? E sarebbe anche fuori di luogo l' altra domanda *o chi il concede?* perchè non poteva ignorare che Dio non pure *concede*, ma vuole e comanda, che ogni Cristiano peccatore per uscir dalla selva de' vizî ricordi spesso la infelicissima sorte che lo aspetta nell' altra vita, se muore nel suo peccato.

Ma che diremo di quell' enfatica espressione, che egli *non era nè Enea nè Paolo?* Essa a chiare note dimostra, che nella mente di Dante si aggirava il pensiero di un' alta missione, e che intese assai bene come col triplice viaggio non si voleva ottenere soltanto il suo personale ravvedimento, ma più e meglio quello di tutta la società. Imperocchè, se nient' altro fuori de' mezzi di portare ad effetto la sua propria conversione gli avesse consigliato Virgilio, era pur troppo agevole il rispondergli: Che hanno a far qui Paolo ed Enea? Basta che tu sii peccatore a dovermi seguire per luoghi eterni, perchè ogni Cristiano, qua-

lunque egli sia, ha il dovere di togliersi dalla servitù del peccato e di ritornare a Dio, e quindi ha il dovere di praticare que' mezzi, che a questo fine conducono. La menzione di Enea e di Paolo sta là per farci vedere, che come que' due vennero eletti ad un viaggio ultramondiale per l' asseguimento *di un bene comune*, così per ritrarne *un bene comune* allo stesso viaggio veniva Dante prescelto, e questo bene era l' uscita dalla selva, e la salita del colle, o l' abbandono del peccato e la pratica della virtù.

6. Si consideri ancora, che il viaggio di Enea ebbe per ultimo fine la fondazione di Roma e dell' Impero, come quello di Paolo la dilatazione della cristiana fede. Dunque qualche cosa di simigliante doveva avere lo scopo del viaggio che a Dante si proponeva. Lo avrebbe, se il suo viaggio veniva ordinato alla correzione de' costumi della società cristiana e ad un tenore di vita conforme alle massime della cristiana religione; e se dalla riforma morale, quando si fosse ottenuta, si sperava seguisse altresì la politica, e la cessazione (così Dante bramava) da ogni ostilità all' Impero, il quale non avversato avrebbe potuto liberamente esercitare l' ufficio di sorvegliatore , pacificatore ed arbitro negli Stati cristiani, e comporre i dissidii che da lunghi anni straziavano il mondo e l' Italia. La riforma morale sarebbe quindi il fine diretto, la politica l' indiretto.

E da ciò sempre più si conferma la missione tipica dell' Alighieri.

7. Giustamente potrebbe osservarsi che gl' indizi di una missione a utilità morale del mondo corrotto, cavati dalla introduzione, o proemio della divina Commedia, perderebbero assai del loro valore, se il poema stesso non ci fornisse materia da dovere ammettere la realtà di quella missione. Passiamo dunque dalla prefazione al poema.

Ma non è un fatto ch' egli vale a migliorare i costumi, e ad accendere il petto dell' amore della virtù? Per quale altra cagione dunque fu scritto? Ivi trovo continui rimproveri ad ogni maniera di vizio, ed esortazioni continue al retto vivere; e quelli e queste non si dirigono solamente ad uno od a pochi, ma sì a Città a Stati a Nazioni a Case principesche d' Italia e fuori, e ai due Capi supremi dell' Impero e della Chiesa. Il sacro poema era dunque ordinato al miglioramento del mondo, ed il viaggio di Dante per i tre regni ivi descritto non potea però mancare di questo scopo.

Se non che nel sacro poema trovo anche di più. Trovo *l' incarico espresso* che a Dante si dà di scrivere e di ridire ai vivi le cose che ne' diversi regni egli vede ed ascolta, il quale incarico prova fino all' evidenza, che l' intendimento della Donna gentile, di Lucia, di Beatrice e di Virgilio non era solo che Dante visitasse i tre regni per bene suo proprio, ma sì e principalmente pel bene di tutti gli uomini del suo secolo, ossia pel bene della società cristiana. Mi starò pago a sole cinque citazioni.

Beatrice seduta alla radice dell' albero, pel cui frutto Adamo peccò, a Dante rivolta così gli parla (Purg. C. XXXII, v. 103 e segg.)

. . . *in pro del mondo che mal vive*
Al carro tieni or gli occhi, e, *quel che vedi*,
Ritornato di là, *fa che tu scrive.*

La stessa (Purg. C. XXXIII, v. 52 e segg.) gli dice

Tu nota; e, sì come da me son porte
Queste parole, sì *le insegna ai vivi*
Del viver, ch' è un correre alla morte.
Ed abbi a mente, *quando tu le scrivi*,
Di non celar qual hai vista la pianta,
Ch' è or due volte derubata quivi.

Nel Canto XXI del Paradiso v. 28 e segg. in una scala di color d' oro, in che raggio di sole traluce, appariscono a Dante molti splendori, ed uno di essi, che poi seppe essere s. Pier Damiano, dimandato dall' Alighieri, perchè fosse *predestinato egli solo* a farglisi più vicino e a parlargli, risponde (v. 91 e segg.), per ricordare il *non plus sapere quam oportet sapere* intorno alla predestinazione,

. . . . quell' alma nel ciel che più si schiara,
Quel Serafin che in Dio più l' occhio ha fisso,
Alla dimanda tua non soddisfara;
Perocchè sì s' inoltra nell' abisso
Dell' eterno statuto quel che chiedi,
Che da ogni creata vista è scisso.
Ed *al mondo mortal, quando tu riedi*,
Questo rapporta, sì che non presuma
A tanto segno più muover li piedi

La mente, che qui luce, in terra fuma;
Onde riguarda come può laggiue
Quel che non puote perchè il ciel l'assuma.

Il principe degli Apostoli, dopo un' acre rampogna, che non riferivasi punto all'Alighieri, e che fece trasmutar sembianza a tutto il cielo e a Beatrice, volto al poeta dice così (Par. C. XXVII, v. 64 e segg.)

E tu, figliuol, che per lo mortal pondo
Ancor giù tornerai, *apri la bocca*
E non asconder quel ch' io non ascondo.

Nè Dante finge di non sapere, che il suo viaggio e la poetica narrazione di quello gli erano imposti a pro di tutta la Cristianità forviata. Anzi egli stesso dichiara di ben saperlo, e di scrivere perchè si volle da altri, e perchè a lui si comandò che scrivesse. In questa guisa egli parla a chi lo legge (Par. C. X, v. 25 e segg.)

Messo t' ho innanzi; omai per te ti ciba;
Chè a se ritorce tutta la mia cura
Quella materia, *ond' io son fatto scriba.*

Mi affretto a conchiudere, che dunque la peritanza di Dante di recarsi con Virgilio alla porta dell' Inferno (all' alto passo) non ebbe altra origine, che l' essersi accorto del fine precipuo, onde a lui si proponeva il viaggio nel mondo degli spiriti; e che se egli finalmente cedette fu solo perchè sentì da Virgilio che tal' era il volere del cielo.

—()—

II

. . . . lo loco santo
U' siede il successor del maggior Piero. 24

In servizio della gioventù studiosa, per la quale principalmente scriveste il piccolo Commento, non avrei lasciato di notare, che Piero si dice *maggiore*, perchè fu il maggiore tra gli Apostoli, cioè fu dichiarato principe da Cristo medesimo degli Apostoli e della Chiesa.

III

. . . . . se del venire io m'abbandono, 34
Temo che la venuta non sia folle. 35

Chiosano pressochè tutti, *se mi arrendo o mi risolvo a venire.* Non avrei punto difficoltà di ammettere questa spiegazione, ove il testo leggesse *se a venire io mi abbandono*, ma ne ho qualche poco leggendo *se del venire ec.* Vero è che non mancano esempî classici dell'*abbandonarsi di fare* una cosa per *risolversi a farla*; ma il testo dice *del venire*, non di venire, e una differenza si sente tra il *del* e il *di*. Sarebbe da preferirsi, a mio avviso, una interpretazione che si adatti meglio al contesto, quando la frase non vi ripugni. Io proporrei di spiegare *se mi allontano dal venire*, o *dalla idea di venire.* La frase è capace di questo senso, perchè come *chi si abbandona a venire* è *colui che si risolve di venire*, così *chi si abbandona del venire*, o *dal venire*, che è la

stesso, può esser colui che si piega in ragione opposta, ossia può esser colui che si risolve di non venire, o che già risolutosi risolve di cambiare il primo proposito, e prende la risoluzione contraria di non venire. E il contesto mi sembra che questo e non altro senso richiegga. Dante, come apparisce manifesto dalla chiusa del Canto I dell' Inferno, si era già risoluto, e tenendo dietro a Virgilio si era già mosso. Non par dunque verosimile che ora gli dica, se mi arrendo a venire, io temo che la mia venuta non sia folle; ma sembra che gli debba dire, e gli dica, dopo di avergli affacciati i suoi timori: *Se mi distolgo*, o *mi allontano* ora dalla presa risoluzione, ciò è perchè temo che non sia folle la mia venuta. Conferma questa mia spiegazione quel verso (Inf. C. III, v. 81) — In fino al fiume del parlar mi trassi —, dove tutti intendono *mi trassi del parlare* per mi *ritrassi* o mi astenni dal parlare.

IV

41 . . . pensando consumai la impresa,
42 Che fu nel cominciar cotanto tosta.

Quante volte si vuole che Dante dichiari in due versi consecutivi di aver cangiato proposito? Gl' interpreti son quasi unanimi nel credere ch' egli lo dichiari due volte, cioè quando dice che nella oscura costa si fece *tale qual' è colui che ciò che volle disvuole*, sicchè tutto si toglie dal cominciare, e quando dice che *consumò la impresa*, ossia, secondo che spie-

gano, la distrusse. E le volte a breve intervallo sarebbero tre se *all'abbandonarsi del venire* si dà il significato, che come preferibile ho difeso nella precedente osservazione. Tuttavia la cosa sarebbe strana, ma pur tollerabile, se fosse possibile che qui *consumare* avesse il senso di *distruggere* dal latino *consumere*. Il fatto è che qui non l' ha, nè può averlo. Dante ci fa sapere che nella oscura costa mutò di avviso, perchè pensando consumò la impresa ec. O si pretende che questo *perchè* abbia il valore di *congiunzione causale*, o si vuole che abbia *forza illativa*; in altri termini, o questo *perchè* vale *per la ragione che*, o vale *per la qual cosa*. Nè l' uno nè l' altro *perchè* può conciliarsi col *consumare* preso nel senso di *annichilare*. Se al *perchè* diamo il valore di congiunzione causale, faremo dire a Dante che cangiò risoluzione perchè cangiò risoluzione, come dicono spesso i fanciulli, ma come non poteva certo dir Dante. Se vogliamo attribuirgli forza illativa, Dante direbbe ch' egli cangiò risoluzione; e poi continuerebbe a dire, o anzi finirebbe col dire: *per la qual cosa* cangiai risoluzione. Così avremmo sempre un *idem* per *idem*, che a Dante non sarebbe di onore. Nè farebbe una buona replica chi osservasse che la *distruzione dell' impresa* si accennava da Dante come ragione la qual mostrasse la somiglianza che era tra se e colui che *disvuol ciò che volle* ec., perchè non vi sarebbe difficoltà di ciò ammettere quando non si fosse già inteso che Dante si era cangiato; ma ben ve ne ha se questo era chiaro. Or chi è che non ha chiaramente compreso il muta-

mento di lui al sentire che nell' oscura costa egli si fece tale, quale è colui che disvuol ciò che volle? Se questo bastava ad assicurarci ch' egli avea cangiato proposito, come volete ch' egli continui a dichiararlo ancora, dicendo che era addivenuto simile a chi disvuole perchè anch' egli disvolle? Chi più parco di Dante e più nemico delle inutili cose? Dunque se non vogliamo che Dante inutilmente ci parli, non è possibile che il *consumai la impresa* valga altrettanto che *distrussi la impresa*, o distrussi il proposito di compierla. Come dunque usciremo da questo genepraio? Ne usciremo col dare al verbo *consumare* un altro significato, derivandolo non dal latino *consumere*, sì bene dal latino *consummare*. Il *consumare* così derivato significa dar perfezionamento a una cosa; e qui dove noi lo esaminiamo vale il medesimo che guardarla bene da ogni lato o perfezionarne la idea, sicchè nulla ne sfugga. Dante adunque ci volle dire: Mi tolsi dalla risoluzione già presa di vedere la porta di s. Pietro ec., perchè pensando maturai bene la impresa, che non fu punto maturata nel cominciare. E tutto è chiarissimo.

V

52 Io era tra color che son sospesi.

Spiegano comunemente che le anime del Limbo si dicono *sospese*, perchè si trovano tra il bene e il male, tra i salvi e i dannati, tra il Cielo e l' Inferno. Ma di grazia, l' esser privi della visione di Dio, e il

viverne in desiderio senza speranza (Inf. C. IV, v. 42) di mai vederlo non è il massimo de' mali? Quelli che *sono perduti* (Inf. C. IV, v. 41) non sono dannati? Il primo Cerchio dell' Inferno (Inf. C. V, v. 1) non è nell' Inferno?

La ragione, onde si dicono sospese, si rinviene a mio credere nella opinione di alcuni Teologi, i quali pensarono che dopo il giudizio finale gli spiriti del Limbo rivestiti de' loro corpi avranno su questa terra rinnovellata (erunt coelum novum et terra nova) la loro stabile abitazione. Fino a quel giorno pertanto resteranno *come sospesi*, perchè il Limbo non è il luogo loro assegnato a stanza perpetua, ma è il luogo ove debbono aspettarla fino al giorno della gran sentenza, per averla poi nella terra nuova.

Se non che voi mi direte: Chi entra nell' Inferno può uscirne? E non è scritto nel sommo della porta

Lasciate ogni speranza o voi ch' entrate?

Vi è scritto, ma vuol dire che i dannati saranno sempre dannati, e non potranno mai concepir la speranza di venire annoverati tra i salvi; sicchè rimane vero anche per quelli del Limbo, che all' ingresso della porta infernale debbano lasciare ogni speranza di salvezza. Se la parola si pigliasse troppo a rigore, e nel senso che chiunque entri nell' Inferno non ne uscirà più mai, nessun dannato potrebbe comparire al giudizio nella valle di Giosafat, Virgilio non ne sarebbe uscito due volte, nè l' Alighieri avrebbe potuto fingere di esserne uscito, nè potuto raccontarci le terribili cose quivi vedute.

VI

55 Lucevan gli occhi suoi più che la stella.

Di quanti espositori io mi ho letto non mi sono avvenuto in nessuno, che spieghi *la stella* per Venere, o la stella del mattino, escludendo ogni altro significato. Altri intendono per essa *il sole*, altri il sole e anche Venere, altri (e voi tra questi) il sole o Venere, aggiungendo - *ma meglio Venere* -.

La stella per me non è il sole; essa è la stella del mattino, nè altro può essere.

Non è il sole, perchè se fosse, lasciando da un lato altre riflessioni, ne seguirebbe, che leggendo poi (Par. C. I, v. 46 e segg.) la idoneità di Dante di fissar gli occhi al sole *oltre a nostr' uso*, acquisita col guardare in faccia Beatrice, dovremmo credere che Dante si ausasse *al più* per farsi potente *al meno*, voglio dire si procacciasse la forza visiva di fissarsi nel sole col fissarsi prima in Beatrice, i cui occhi lucevano *più che il sole*. Ma chi non può il meno si può mai credere che possa il più ?

La stella altro non è che Venere, o la stella del mattino, perchè di questa sappiamo, e non di altro corpo celeste, che i Classici la indicassero con quel nome, anche quando lo scritto non presentava altro segno, dal quale apparisse che si parlava di lei. Così dissero per significare la sera *all' ora della stella*, e per significar la mattina *a stella levata*, essendo a tutti notissimo, che Venere è la stella, come scrive Dante (Par. C. VIII, v. 11 e seg.)

Che il sol vagheggia or da coppa or da ciglio.

VII

Io son fatta da Dio, sua merce, tale, 91
Che la vostra miseria non mi tange,
Nè fiamma d' esto incendio non mi assale. 93

Vi erano fiamme di fuoco nel Limbo? No certamente, e non erano in verun luogo dalla porta dell' Inferno fino al Limbo, cioè in tutto quel tratto sotterraneo percorso da Beatrice per andare da Virgilio e parlargli. Le fiamme vengono assai più sotto, e quattro volte, tra gli orribili e svariati supplizî dell' Inferno Dantesco, noi le troviamo; nella Città di Dite, nel sabbione de' violenti, nella bolgia de' simoniaci e in quella de' frodolenti consiglieri. Avrà voluto Beatrice indicar per metafora la pena delle anime poste nel Limbo? Così è; ma a quale accennava? Non poteva alludere ad una pena qualunque di senso, perchè a nessuna pena di tal natura vanno soggette quelle anime. Dunque alludeva alla pena di danno, e volea dire che la fiamma del cocentissimo desiderio di veder Dio, ond' erano crucciati quelli del Limbo, non era mai possibile che lei assalisse. Vi sovvenga del *senza speme vivemo in desio*, e facilmente converrete meco, nè vi saprà duro altresì di concedere che *la vostra miseria non mi tange* torna al medesimo che *la vostra miseria non può mai essere mia*, nè punto tormentarmi, giusta la biblica frase — Non tanget illos tormentum mortis -; e non vi piacerà di chiosare: La vostra miseria non eccita in me senso alcuno di compassione.

Se questa interpretazione è buona, e migliore dell' altra che si suol fare comunemente, vediamo di cavarne un costrutto per la spiegazione de' simboli.

Perchè si fa che Virgilio addimandi Beatrice, come sia ch' ella non tema di scendere laggiù dall' ampiezza de' cieli? Poteva egli forse ignorare che una donna beata, la quale viene dal Paradiso, non ha nulla di che temere in qual si voglia luogo, fosse pure l' Inferno? Se mi si dice, che Virgilio ne domanda Beatrice pel solo gusto di sentire da lei ciò ch' egli sa; in qual modo, io rispondo, conciliasi un indugio di puro piacere con la prontezza del volerla ubbidire manifestata in que' bellissimi versi

Tanto mi aggrada il tuo comandamento,
Che l' ubbidir, se già fosse, m' è tardi?

Brucia del desiderio di correre alla salvezza dell' amico di Beatrice; se già si fosse messo nella via gli sembrerebbe un tardo ubbidire, e poi si arresta per dimandare quel che già sa!

Io son quasi tentato di credere che l'Alighieri si è posto nel rischio di mancare all' arte (se mancamento qui v' è) per soddisfare alla brama di farci presto cominciare a conoscere il simbolo voluto nascondere sotto il velo dell' amata sua donna. Egli fa che Virgilio dimandi, perchè Beatrice risponda, e risponda in guisa che si cominci a scorgere, ch' ella è figura della Rivelazione divina. Imperocchè, s' egli è vero che ogni donna celeste ha per grazia la intuizione di Dio, una donna che sia la Rivelazione in persona l' ha per natura, e fino a tanto che si concepisca

e resti Rivelazione non può non intuir sempre Dio, per sempre leggere in lui que' veri, che debbono ad altri communicarsi, e però non le può mai venir meno quella visione, e non è mai possibile che la tocchi la miseria, o l' assalisca la fiamma di quell' incendio, che è la pena del Limbo. Ella *è fatta tale da Dio.*

VIII

Non odi tu la pieta del suo pianto?
    Non vedi tu la morte che il combatte
    Sulla fiumana, ove il mar non ha vanto?

Non posso a meno di non sorridere quando ripenso che v' ebbe chi per la *fiumana* intese il fiume Acheronte. Questo fiume scorre nell' Inferno, e nel momento che Lucia spronava Beatrice a voler soccorrere l' Alighieri con le riferite parole, costui era tuttora nel mondo de' vivi, e dalla lupa respinto là dove il sol tace. — Piano ai ma' passi, mi sento dire; quel fiume scorre nell' Inferno, ma si forma dalle lagrime del vecchio del monte Ida in Creta, e però ha la sua origine nel nostro mondo (Inf. C. XIV, v. 94 e segg.). — Ma dunque l' Alighieri impedito nel cammino si trovava in Creta, e nell' antro ove stava il gran veglio gocciante lagrime? E non era egli impedito, come afferma Lucia, *nella diserta piaggia?* La piaggia si converte in un antro?

Senza di che, il pianto del vecchio formava per avventura un fiume *sopra la terra?* Bisognerebbe non

credere a Virgilio che assevera invece le lagrime grondanti da ogni fessura di lui *forare a dirittura la grotta* e *dirocciarsi nella valle infernale*. Nè basta; farebbe anche d'uopo immaginarsi, che il monte ove Dante volea salire fosse quel medesimo *entro cui stava dritto* il gran veglio, e che là entro fosse stato già ricacciato dalla lupa. Si vegga se ciò possa reggere, considerando che l'Ida cretese è *una montagna*, e dove Dante volea salire era *un colle*; quella è *diserta come cosa vieta*, e questo era un *monte dilettoso*, *principio e cagione di tutta gioia*.

Nè meglio soddisfa l'altra opinione, la quale vuole che la fiumana sia il mondo, cioè il mondo vizioso e guasto. Il mondo in quanto è corrotto, e in quanto è luogo di errore e di peccato, ebbe già il suo simbolo nella *selva*, *selvaggia aspra e forte*, *che a pur pensarla mette paura*. Non sono di coloro, a' quali non piace che in uno stesso componimento si adoprino diverse metafore per significare la medesima cosa; ma non potrei concedere, che si rechi in mezzo una seconda metafora finchè dura la prima, e lo scrittore insiste su quella. Se la lupa respingeva Dante verso la selva, e se fu allora ch' egli era *impedito nel cammino* verso l'altura del colle per modo che spaventato già *si era volto*, e *rovinava in basso loco* per tornar nella selva, come può ammettersi che proprio in quell' istante, con una improvvisa mutazion di figura, Lucia dica a Beatrice: Va, corri, aiuta l'amico tuo; guarda e vedi, che egli è combattuto dalla morte *sulla fiumana*, ossia

nel mondo della corruzione, quando dal cielo volgendo l' occhio laggiù Beatrice lo avrebbe veduto tra il colle e la selva, inseguito dalla lupa per ricacciarlo nella selva, che simboleggia ogni vizio?

Ma Lucia nomina la *fiumana*, e dice espressamente a Beatrice che Dante è combattuto dalla morte *sulla fiumana*; dunque la fiumana è un simbolo, e non può figurare che il mondo reo, che travolge i cristiani nelle sue onde.

Il reo mondo, l' ho già detto, sta figurato nella selva; e la morte, che combatte Dante, è la lupa o l' avarizia, ond' egli nella selva è respinto. Lucia nomina la fiumana, ma non intende di farne un simbolo, intende solo d' indicare il luogo preciso, ove Dante era combattuto dalla morte, e quel luogo da lei viene indicato con una esattezza, che mai la maggiore.

Prima per altro che io dica come veramente il luogo resti determinato, e qual sia quel luogo, devo mettere in sodo che Dante era combattuto nei dintorni di Gerusalemme.

Nel Purgatorio (C. II, v. 1 e segg.) noi leggiamo, che dopo qualche tempo da che il poeta era uscito dalla buca infernale all' isoletta, onde su levasi la montagna della espiazione, e quando erasi con Virgilio recato al lido marino,

Già era il sole all' orizzonte giunto,
Lo cui meridian cerchio coperchia
Jerusalem col suo più alto punto,

E la notte, che opposita a lui cerchia,
Uscia di Gange fuor colle bilance,
Che le caggion di man quando soverchia;
Sì che le bianche e le vermiglie guance,
Là dove io era, della bella Aurora
Per troppa etate divenivan rance.

Quindi risulta che nella isoletta del Purgatorio, vedendosi già *rancia* l'aurora, il sole stava per ispuntare. Anzi sembra, che si mostrasse già sull' orizzonte di quell' isola, come si può rilevare dalla fine del Canto I, ove Dante ci dice (v. 121 e segg.)

Quando noi fummo dove la rugiada
Pugna *col sole*, e per essere in parte
Ove adorezza, poco si dirada;

e dal principio del Canto III (v. 16 e segg.), dove si legge

Lo sol, che dietro *fiammeggiava* roggio,
Rotto m'era dinanzi, alla figura
Che aveva in me de' suoi raggi l'appoggio.

Dunque coll' annunziarci Dante, che quando sorgeva nell' isola del Purgatorio era il sole giunto all' orizzonte di Gerusalemme, ci viene a dire che il sole rispetto a Gerusalemme era giunto *all' orizzonte occidentale*. Dunque la montagna del Purgatorio e Gerusalemme sono antipode. Dunque, essendo diretto il foro, che passando per il centro percorre l' interno della terra, ed una estremità di quello riuscendo alle radici della montagna, (*il tondo pertugio pel quale* Dante e Virgilio *uscirono a rivedere le stelle*) deve necessariamente inferirsi, che l' altra estremità, per

la quale i due poeti entrarono nell' Inferno, non si trovasse lontana da Gerusalemme, e riuscisse anzi alle radici del monte, sulla cui vetta è posta quella Città.

Ci avrebbe menato alla stessa conclusione quello che a Virgilio dimandò Dante e che a Dante rispose Virgilio, appena furono oltre al centro della terra.

A lui che meravigliato chiedeva, come Lucifero fosse fitto così sottosopra, e *come in sì poc' ora avesse il sole fatto tragitto da sera a mane*, Virgilio rispose (Inf. C. XXXIV, v. 106 e segg.)

. . . . . Tu immagini ancora
D' esser di là dal centro, ov' io m' appresi
Al pel del verme reo che il mondo fora.
Di là fosti cotanto, quant' io scesi :
Quando mi volsi tu passasti il punto,
Al qual si traggon d' ogni parte i pesi;
E se' or sotto l' emisperio giunto
Ch' è contrapposto a quel che la gran secca
Coverchia, e *sotto il cui colmo consunto*
Fu l' uom, che nacque e visse senza pecca:
. . . .
Qui è da man, quando di là è sera.

Se la imboccatura dell' Inferno esiste per Dante nelle vicinanze di Gerusalemme, com' egli medesimo ci testifica, non potè, io credo, immaginarla altrove che nella valle di Hennon ai piedi del monte Moria; o perchè il Re Giosia convertì quella valle da luogo ove alcuni Ebrei sacrificavano a Moloc, facendo passare i propri figli nel fuoco, in una cloaca da gittarvi tutte le sozzure della città, non che i cada-

veri a cui fosse negata la sepoltura (onde fu che vi si mantenesse acceso continuamente il fuoco, a fine di distruggere la massa delle infette materie); o perchè il profeta Geremia minacciò ai Giudei che verrebbe un giorno nel quale non più quella valle si chiamerebbe la valle di Hennon, ma la valle de' morti; o perchè il profeta Isaia parlando di lei disse, che il suo nutrimento è il fuoco con quantità di legna, e che il soffio del Signore, essendo simile ad un torrente di zolfo, l' accenderà; o finalmente perchè gli Ebrei e Gesù Cristo medesimo, volendo significare l' Inferno, fecero spesso allusione a questa valle, dandole il nome di Geenna o di Geenna di fuoco.

Cerchiamo del luogo preciso, ove Dante era impedito e *combattuto dalla morte.*

Quel luogo per le cose anzidette sta nei pressi di Gerosolima. E siccome il colle che Dante volea salire è il colle della virtù o della perfezione cristiana, e questo verrebbe ottimamente raffigurato in quello sul quale si leva quella città, perchè fu essa la capitale della terra ove entrò il popolo Ebreo, e di cui si fece signore dopo la liberazione dalla schiavitù dell' Egitto, e perchè essa è la città di Dio, la città santa, la città nel cui Calvario si compì l' umano riscatto, e la città finalmente che è figura della Chiesa militante e della trionfante, o della celeste Gerusalemme, io ne inferisco che il monte, ove Dante volea salire, non può esser altro che quello di Gerosolima, e che però il luogo, ove Dante cacciato

dal monte era impedito e combattuto è a cercarsi ai piedi di questo monte.

A voi parve un tempo, secondochè significaste in una privata lettera a me diretta, che la *fiumana* del combattimento fosse il Giordano, basando la vostra opinione sul fatto storico che le acque di quel fiume si aprirono al passaggio degli Ebrei, e immaginando che tante acque allora si accumulassero da rendere esse la sembianza di un mare. Io vi risposi che nè approvava nè disapprovava la idea, che la fiumana fosse il Giordano; ma vi diceva, che quando la cosa fosse così era meglio il dire, che *il mare non vi avea vanto*, perchè le acque del Giordano non vanno nel' mare, sì nel lago Asfaltite, impropriamente detto dal volgo mar morto.

Son pochi mesi, che mi avete scritto di aver cangiato pensiero, e di opinare che la fiumana sia piuttosto il Cedron. Io vi mandai subito un mi rallegro, ed ora son qui per dimostrare che voi coglieste nel segno.

Escludiamo il Giordano. Più ragioni mi muovono a non fermarmi in quel fiume. L' una è, che il Giordano dista per molte miglia da Gerosolima, e quindi non possiamo ravvisare in quello l' indizio sopra toccato della vicinanza a questa città, e molto meno che sia posto ai piedi del monte sulla cui vetta ella sorge. La seconda è, che non par verosimile si volesse scegliere per luogo del noto combattimento un fiume, ove si era effettuato il grande miracolo della separazione delle acque per dare il passo agli E-

brei. È la terza, che il pensiero rifugge dal credere che la morte spiritnale minacciasse un uomo, il quale dal peccato avrebbe voluto tornare a Dio, presso a un fiume nelle cui sponde il Battista avea predicato la penitenza e fatti molti proseliti, e dove fu battezzato l' autor della vita Cristo, e si udì la voce: - Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui -. Finalmente è la quarta, che non può forse sembrare conveniente al Giordano quel nome di *fiumana*, con cui piacque all' Alighieri di chiamare il luogo, ove la lupa lo avea respinto.

Io adunque mi fermo nel Cedron, nel quale mi sembra di rinvenire tutti gl' indizî, che Dante ci vien porgendo per la determinazione di quel luogo.

1. Quel luogo non era lontano da Gerosolima, ed anzi apparisce da ciò che abbiamo notato qui sopra, che egli trovavasi alle radici del monte di quella città.

Ora il Cedron è un torrente che scorre ai piedi di questo monte.

2. Il luogo doveva esser tale, che da quivi si potessero vedere le spalle del colle, che poi Dante si provò a salire, vestite già dei raggi del sole al suo primo nascere (Inf. C. I, v. 16 e segg.).

Dal Cedron, che scorre a levante di Gerosolima, quei raggi si possono, e si debbon vedere da chi *guardasse in alto,* come Dante guardò.

3. Quel luogo era il termine di una valle (Inf. C. I, v. 14.).

S. Girolamo ci dice, che era una valle quella in cui scorrono le acque del Siloe, che sono le acque del Cedron.

4. Era quel luogo una piaggia diserta (Inf. C. I, v. 29 e C. II. v. 62.).

Il greto del torrente Cedron, come quello che da se rimuove ogni pianta, non è altro che un luogo abbandonato ed una piaggia diserta.

5. Quel luogo era un piano, perchè Dante vi camminava (Inf. C. I, v. 30.)

Sì che il piè fermo sempre era il più basso.

La valle del Cedron è una pianura, come ognuno può facilmente da se concepire che sia una valle, e come s. Girolamo espressamente ci attesta, dicendo di essa che - erat parva campi planities. -

6. Non lungi da quel luogo, o in quel luogo medesimo, doveva essere una selva, perchè Dante ci fa sapere (Inf. C. I, v. 36.) ch' ei fu *più volte volto per ritornare* (nella selva donde era uscito).

La valle del Cedron era selvosa, *nemorosa*, come s. Girolamo scrive.

7. Quel luogo era oscuro, perchè la lupa venendo incontro all' Alighieri (Inf. C. I, v. 59 e seg.)

Lo ripingeva là deve il sol tace.

La valle del Cedron era boscosa, e però oscura, e il nome stesso di Cedron suona *oscurità.*

8. Quel luogo era una fiumana.

Una fiumana è il Cedron, perchè fiumana vuol dire abbondante raccolta di acque, ed egli è un torrente che molte acque raccoglie, e straordinariamente

si gonfia nei giorni piovosi e negli acquazzoni (V. il Diz. Biblico di Prospero dell' Aquila).

9. Quel luogo era una fiumana, *ove* (o *donde*, come altri leggono,) *il mare non avea vanto*; ossia, secondo ch'io spiego, e secondo che deve a mio credere spiegare ognuno, era una fiumana, le cui acque non andavano al mare, e non potea però il mare vantarsi di averla a se tributaria.

Il Cedron non porta le sue acque al mare, ma si scarica nel lago Asfaltite, il quale non ha comunicazione neppur sotterranea col mare; ed è il Cedron il solo torrente, che nelle vicinanze di Gerosolima metta capo in quel lago.

10. Da ultimo un luogo, dove le tre concupiscenze, e specialmente quella delle ricchezze, combattono l' uomo, risoluto di far pace con Dio, doveva essere tale che richiamasse nell' animo tristi memorie.

Un torrente di tristi memorie è appunto il Cedron, perchè Davidde lo passò quando fuggiva per la ribellione del suo figlio Assalonne; perchè nella valle ove egli corre i Re Asa Ezecchia e Giosia abbruciarono gl' idoli, che erano serviti al culto de' Giudei prevaricatori; perchè Gesù Cristo lo passò la sera che precedette il giorno della sua morte - egressus trans torrentem Cedron -; e perchè poco appresso lo passò l' orda venuta al Getsemani per catturarlo, guidata dall' *avaro* Giuda, che vendè Cristo per trenta denari.

Chi ben consideri le cose dette vedrà quanto si allontanino dal vero coloro, che pigliano la selva pel priorato o per l' esilio di Dante, il colle per un luogo

di pace, ove Dante volea passare il resto della sua vita, lontano da ogni cura civile, e le tre fiere per Firenze, Francia e Roma. Come mai si potrebbe credere, che ove a Dante fosse piaciuto di ciò immaginare si trasportasse nella Palestina e fingesse che là alle falde del monte di Gerosolima e nel venerdì santo del 1300 avesse principio il suo dramma? Ma quando si ammetta il concetto cattolico del sacro poema, e lo scopo religioso e morale di questo, si comprenderà di leggieri, che non pure il luogo scelto è meravigliosamente acconcio al pensiero di Dante, ma che non se ne poteva scegliere un' altro che fosse migliore.

IX

Ora devo sdebitarmi della promessa di una breve risposta al ch. Barone Domenico De' Guidobaldi, a cui parve dopo la lettura della mia V lettera, che Beatrice si prestasse meglio a simboleggiare la Teologia, che non la divina Rivelazione, come a me era sembrato.

Innanzi tutto debbo professarmi tenutissimo al ch. Archeologo, e amico mio, dell' onore fattomi di aver preso in considerazione quel mio lavoruccio, e a soggetto di una sua lunga dissertazione, pubblicata nel dotto Periodico di Napoli — La Scienza e la Fede —; e gli debbo pure saper grado e grazie del modo cortese onde si prova a confutarmi, e degli elogi che gentilmente mi fa rispetto a' miei studi Danteschi.

Non gli potrò tener dietro in ogni singola cosa che accenna o svolge, sì perchè questa IX lettera sformatamente mi crescerebbe, sì perchè è mio uso di esser laconico, e sì perchè mi lusingo che il poco che verrò dicendo sarà bastevole all' uopo.

Io dunque dico

1. Se Beatrice vivente, per essere la più bella e meravigliosa creatura agli occhi di Dante, e una cosa venuta di cielo in terra a miracol mostrare, valse a lui come di una natural rivelazione per meglio conoscere Iddio e le sue perfezioni, così ogni ragione vuole che fatta più bella dopo la morte, e addivenuta cittadina del cielo, dovesse a lui valere di Rivelazione divina in un poema tutto religioso e cattolico. (V. lett. V).

2. Beatrice, non può negarsi, fu la guida, ora mediata, ed ora immediata, di Dante figura del peccatore nel gran viaggio ch'egli intraprese. Che la Rivelazione proponga i motivi di convertirsi ad ogni cristiano, e lo stimoli e lo conduca come per mano al ravvedimento e alla giustificazione, non è chi lo ignori, e d' altronde è facile a concepirsi; ma non è così facile il concepire che ciò faccia la Teologia. Anzi non veggo punto qual bisogno mai possa avere il peccatore della Teologia per uscire dal lezzo delle sue iniquità. E non gli basta la divina parola ? Si pretenderebbe che ogni peccatore sia Teologo ? Guai al mondo se così fosse ! I peccatori sarebbero senza numero, e da contarsi sulle dita que' pochi, che avrebbero il modo di convertirsi e di salvarsi.

3. Una guida che ci segna la via per liberarci dal peccato, per isterparcene dal cuore ogni affetto, per ridonarci la vera libertà de' figli di Dio, e per ascendere, se si vuole, all' altezza della massima perfezione, dev' essere, come ognun vede, una guida infallibile. Tale è certamente la Rivelazione; ma è tale la Teologia? Se questa è la Filosofia della Rivelazione, come il Sig. Barone ci dice, o in altri termini, se ella è un discorso, o ragionamento che l' uomo fa su i veri rivelati, egli è chiaro che infallibile non è nè può essere, perchè è sempre un lavoro dell' uomo, e l' uomo è sempre soggetto a fallire.

4. Più volte a Dante si parla dell' esilio nel suo viaggio; e a lui, che vedea scuro in questo avvenimento, Virgilio dice, che aspetti di esserne chiarito da colei che tutto sa. Serva di esempio la fine del C. X dell' Inferno. Virgilio quivi consiglia Dante, smarrito per l' esilio annunziatogli da Farinata, con queste parole

La mente tua conservi quel, che udito
 Hai contra te, mi comandò quel saggio,
 E ora attendi quì; e drizzò il dito.
Quando sarai dinanzi al dolce raggio
 Di quella, il cui bell' occhio tutto vede,
 Da lei saprai di tua vita il viaggio.

Qualora Beatrice simboleggiasse la Teologia, sarebbe d' uopo di credere che questa scienza fosse in grado di poter conoscere gli avvenimenti futuri, e tra questi anche quelli che riguardano i singoli uomini. Or la Teologia non si occupa esclusivamente delle verità rivelate, e non lascia libero tutto il resto dello

scibile all' esercizio e alla disputazione dell' ingegno umano? Come dunque può mai supporsi in lei l' attitudine di porre in chiaro il fatto particolare di un uomo, il qual sia nascosto nelle tenebre dell' avvenire? La Rivelazione sì che può averla, e l' ha veramente quell' attitudine, perchè giustamente figurandosi qual donna, che *tutto vede*, non può non veder l' avvenire, e in effetto lo vede in Dio

Ove si appunta ogni ubi ed ogni quando.

Quante profezie non abbiamo noi nelle divine Scritture? Dunque la Rivelazione può vedere e vede il futuro. La Teologia nè lo vede, nè può vederlo; e quindi si par manifesto, che Beatrice non è la Teologia, ma sì la Rivelazione.

5. Analoga a questa osservazione sarà quella che ora faremo.

Noi vediam delle macchie nella luna, e le vedeva anche Dante. Non sapendo egli da che si originassero pregò Beatrice perchè glielo volesse dire (Par. C. II, v. 50 e segg.)

Ma ditemi, che son li segni bui
Di questo corpo che laggiuso in terra
Fan di Cain favoleggiare altrui?

Beatrice gli die' risposta, e qualunque ella sia se ne mostrò pago il poeta. Se la Teologia non ha il compito di spiegare le cose della natura, e un Teologo in quanto tale non sa spiegarle, può bene spiegarle la Rivelazione, che rappresentando la scienza di Dio conosce appuntino ogni cosa sia dell' ordine della natura, sia dell' ordine soprannatura.

6. Il sacro poema ci mostra Beatrice nell' Eden, e ce la mostra altresì nell' Inferno, ove discese per muovere Virgilio al soccorso di Dante. Che la Rivelazione cominciasse nell' Eden e discendesse all' Inferno con Cristo tutti lo sanno. Ma non v' è chi sappia finora che la Teologia propriamente detta nascesse nell' Eden, nè che mai discendesse nell' Inferno.

7. La Rivelazione è *donna di virtù per cui sola la umana specie si leva sopra se stessa*, e dall' ordine di natura passa ad un ordine soprannatura (Inf. C. II, v. 76 e segg.).

Non è certo la Teologia, che questo ci faccia sapere, ma è la Rivelazione. La Teologia non fa che ripeterlo, ed ogni credente lo sa quantunque del tutto ignaro di Teologia. E si noti che non si legge nel sacro poema che *uno o più uomini eccedano il contenuto dal cielo lunare*, come almeno dovrebbe leggersi, se Beatrice rappresentasse la Teologia, poichè sono ben pochi i Teologi; ma si legge che ciò avviene di tutta la *umana specie*. Segno evidente, che non è la Teologia simboleggiata in Beatrice, ma la *sola* Rivelazione.

8. Il sole è figura di Dio, e della grazia che da lui deriva. Nel C. I del Paradiso (v. 47 e segg. e v. 64 e segg.) Beatrice riguarda nel sole e Dante in lei. Eccolo trasumanato, ed eccolo levarsi in alto nei cieli. Per cui opera l' uomo si fa *più che uomo* e si estolle alla contemplazione di Dio? Non mi sembra che debba esitarsi a rispondere. Questo accade per opera della Rivelazione. Dunque se Dante si trasu-

mana, e sale ne' cieli, guardando a Beatrice, questo è un dire che Beatrice è la Rivelazione.

Nè gioverebbe osservare in contrario, che anche chi si addentra negli studi Teologici acquista di Dio una più chiara conoscenza, perchè resterebbe sempre vero che la Rivelazione ce ne dà una conoscenza immediata, mentre ce la porge mediata la Teologia, che attinge da quella.

9. Dante è l'amico di Beatrice, e *non della ventura.* Fate che Beatrice sia la Rivelazione, e allora s' intenderà come Dante potesse essere, credente qual' egli era, amico di lei, e non amico del bene che ella impromette, per esser lui peccatore, secondochè venne osservato nella lettera V. Ma come potrebbe dirsi ch' egli fosse amico della Teologia, e non del premio promesso ai giusti, se la Teologia non promette alcun premio, ed ha il solo ufficio di dimostrare e spiegare, per quanto è da se, la mercede promessa agli osservatori della legge dalla divina parola?

Quest' osservazione ha per fondamento la nuova chiosa che io ho fatto sull' *amico della ventura*, e posso sospettare che a tutti non piaccia. Ma chi non l' approva vegga se sieno meglio plausibili le spiegazioni finora datene, e ne metta innanzi egli una che sia migliore di quella da me proposta.

10. Beatrice è lume *tra il vero e l' intelletto.* L' intelletto umano ha la forza di giugnere al conoscimento di parecchie verità riferentisi a Dio e alla natura sua. È tuttavia fallibile, e non può sempre coglierne il netto. Molte verità poi non può conoscerle affatto

per la propria limitazione, e per la infinità di Dio. Chi ci ha porto il lume per assicurarci della esattezza delle nostre conoscenze intorno al vero naturalmente conoscibile, e chi ce lo ha porto per conoscere que' veri che sorpassano la facoltà dell' umano intelletto? Ce lo ha porto Iddio stesso. Ma come? Dandoci il lume della sua parola. Dunque la sua parola è lume tra l' intelletto e il vero, e Beatrice rappresenta la divina parola. Anche i Teologi hanno circoscritto l' intelletto come tutti gli altri uomini, ed ebbero ed hanno bisogno di lume. Dunque anche per essi la rivelazione è lume; e la loro scienza a rigore non è che un lume di lume.

11. Il Grifone o Cristo raggia negli occhi di Beatrice or come aquila ed or come leone, cioè or come Dio ed or come uomo; e Dante si meraviglia e gode di vedere la doppia imagine negli occhi di lei. Chi non ravvisa quì la Rivelazione, che guarda Cristo e in se lo ritrae, e chi non ravvisa in Dante qualunque cristiano, sia Teologo o non sia, che apprende dalla Rivelazione la doppia natura di Cristo nella unità di persona? Se Beatrice fosse la Teologia, ne seguirebbe di dover credere che la Teologia non impara dalla Rivelazione il mistero del Verbo incarnato, ma lo apprende dal guardar Cristo in se medesimo; la qual cosa non è possibile, perchè non è della forza dell' uomo intuire un mistero nel Dio fatto carne, e perchè sta in fatto che la Teologia lo apprende dalla Rivelazione.

12. Il carro tirato dal Grifone negli ultimi canti del Purgatorio è senza dubbio veruno figura della

Chiesa di Roma. Vi è Cristo nel Grifone, e vi troviamo anche Beatrice. Facilmente può ammettersi che la Chiesa Romana, che è la maestra di tutte le Chiese, senza la Teologia possa stare; ma come potrebbe idearsi senza la Rivelazione, che è la base della stessa Teologia?

Nè mi si dica, ciò che il Barone non dice, trovarsi la Rivelazione nei simboli, che vanno innanzi e dietro al carro, o gli sono dallato, e che rappresentano i libri ispirati del vecchio e del nuovo Testamento, perchè 1. essi libri non formano *tutta* la Rivelazione divina, la quale risulta dalla parola scritta e dalla parola tradita, non già dai soli libri ispirati; e 2. perchè nessuno di quei libri preso da se costituisce la *intera* parola scritta, e in una rappresentazione simbolica, come era il carro ed il resto, vede ognuno il bisogno di una persona che sia il simbolo del complesso di tutti i libri, e che si mostri e parli a nome di tutti.

Nè si aggiunga che Beatrice non può figurare la Rivelazione, perchè uno dei ventiquattro seniori, cioè Salomone, la saluta col motto de' sacri Cantici *Veni sponsa de Libano* (Purg. C. XXX, v. 11), che, da lui gridato tre volte, fu poi ripetuto dagli altri: il qual saluto conviene alla Chiesa sposa di Gesù Cristo, figurato in Salomone. Imperocchè se fosse mai vero che Salomone salutava Beatrice, ne seguirebbe al più che Beatrice simboleggi la Chiesa, come arguì il ch. Sambi, e non già la Teologica scienza. Ma la verità è, che l'invito a venire non fu diretto a Bea-

trice, sibbene al carro o alla *divina basterna*, che senza dubbio veruno era simbolo della Chiesa principe, che è quella di Roma. A mio avviso errano tutti i moderni Commentatori in ordine a quell' invito, che credono diretto a Beatrice, o a Maria madre di Gesù Cristo. L' invito, ripeto, si riferiva al carro, o alla Chiesa simboleggiata nel carro.

Quando il carro fu dirimpetto al poeta si udì un tuono, e la *gente verace*, venuta prima tra il Grifone e i sette candelabri che precedevano la trionfal processione, si arrestò e (Purg. C. XXX, v. 9)

Al carro volse se come a sua pace.

Che aspettavano gli antichi padri? Qual era il desiderio degli scrittori de' libri del vecchio Testamento, qui rappresentati dai ventiquattro seniori? Gesù Cristo re pacifico, e la sua Chiesa. Dunque i ventiquattro seniori, che al carro ed al Grifone guidante il carro, si *volsero come a sua pace*, figurano i libri dell' antico patto sospiranti a Cristo e alla Chiesa; e se il Grifone è Cristo, il carro o la divina basterna sarà la Chiesa, e il grido del *veni sponsa* alla Chiesa si riferisce. Dopo il qual grido, nessuno può dubitare, che l' altro dei ministri e massaggieri di vita eterna, espresso col *Benedictus qui venis* (Purg. XXX, v. 19), a Cristo non sia rivolto.

Ho dalla mia Francesco da Buti, che così scrisse nel suo commento:

« *Ed un di loro.* Cioè di quelli vecchi dell' antica legge. *Quasi dal ciel messo.* Cioè come profeta

mandato dal Cielo vedendo innanzi la Chiesa e profetando di lei, fece la cantica dove predisse l'autore l'amore che Cristo dovea avere alla chiesa, e questi fu Salomone. *Cantando gridò tre volte: Veni sponsa de Libano.* Queste parole scrisse Salomone nella sua Cantica, le quali disse profetando in persona di Cristo invitando la sinagoga, la quale mutata nella Chiesa dover essere sposa di Cristo; però la chiama e dice: Vieni tu, che dei essere mia sposa; cioè quando sarai di Sinagoga fatta Chiesa...... *E tutti gli altri appresso.* Cioè tutti gli altri, ch' erano in quella processione, dopo questa voce cantonno anco tre volte le simili parole. *Quali i beati al novissimo bando.* Ecco che fa una similitudine che come li beati risusciteranno presto al dì del giudizio, quando udiranno il suono delle trombe angeliche: e però dice *al nuovissimo bando*, cioè all' ultimo suono delle trombe. *Surgeran presti*, cioè risusciteranno presti, *ognun di sua caverna*, cioè del suo sepolcro.... *Cotali in su la divina basterna si levar cento Ministri e messaggier di vita eterna.* Cioè Angioli; e pone il numero finito per l'infinito, quasi dica. Molti *ad vocem tanti senis.* Cioè alla voce di sì grande vecchio, quanto fu quello che disse di sopra: *Veni sponsa de libano*, levaronsi a cantare le lodi, e però dice che tutti diceano quello che si contiene nell' Evangelo di s. Matteo; cioè *Benedictus qui venis in nomine Domini*: *Osanna filio David.* La quale cosa fu detta a Cristo dai Giudei quando entrò in Jerusalem in sull' asina. »

Identica è la interpretazione del Landino, di cui per brevità non riporto le parole.

Al serpente, che indusse al peccato Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre, Dio disse, che gli sarebbe stata nemica una donna la quale gli avrebbe schiacciato il capo, e il cui seme lo avrebbe vinto. L'allusione a Maria ed a Cristo è qui palese, e la mente corre col pensiero alla Chiesa, che Cristo avrebbe fondata. Se Dio fu quegli che fece questa promessa, ne viene che la promessa intorno a Maria a Cristo e alla Chiesa, fatta nell' Eden appresso alla caduta dei primi parenti, si ebbe dalla Rivelazione divina. Pertanto, se il poeta immaginò di vedere nell' Eden, e non lungi dall' albero della scienza del bene e del male, Cristo e la Chiesa, e se il primo saluto dei ventiquattro seniori fu per Maria (Purg. C. XXIX, v. 85 e segg.)

. . . . Benedetta tue
Nelle figlie di Adamo, e benedette
Sieno in eterno le bellezze tue,

non potè non volere, che nella magnifica scena avesse pure il suo luogo la divina Rivelazione, per mostrare che la promessa risguardante Maria Cristo e la Chiesa si era fatta da lei nel paradiso terrestre. L' anzidetto saluto fu per Maria, il Grifone simboleggia Cristo, il carro rappresenta la Chiesa; ma la Rivelazione ov' ella è mai?

Vedetela cogli occhi vostri (Purg. C. XXX, v. 29 e segg.), come Dante la vide.

. . . dentro una nuvola di fiori
Che dalle mani angeliche saliva,
E ricadeva giù dentro e di fuori,
Sovra candido vel cinta d'oliva
Donna m'apparve, sotto verde manto,
Vestita di color di fiamma viva.
E lo spirito mio, che già cotanto
Tempo era stato ch'alla sua presenza
Non era di stupor tremando affranto,
Senza degli occhi aver più conoscenza,
Per occulta virtù che da lei mosse
D'antico amor sentì la gran potenza.

È dessa Beatrice.

Così la Cantica dell'Inferno comincia con Maria con la Chiesa e con la Rivelazione; si chiude con esse la Cantica del Purgatorio; ed esse pur sono, e sempre con lo stess' ordine, che si mostrano alla fine della Cantica del Paradiso, e di tutto il racconto del viaggio per i tre regni. (V. lett. V, VI, VII).

13. Nella rosa dei Santi (Par. C. XXXI, v. 76 e segg.) l'Alighieri vedendo Beatrice a lei dirizza la sua parola e la ringrazia de' benefizi che ne ha ricevuti. Comincia col dire che in *lei vige la sua speranza*. Come ciò può appropriarsi alla Teologia ? La speranza di un uomo, che dal peccato è giunto al colmo della perfezione, io la ravviso basata nella parola di Dio, la quale lo fece prima sperar bene della divina misericordia, e lo fa sperar poi, che conservandosi nella sua giustizia, per opera e virtù della grazia, abbia un giorno a ricevere il premio promesso

ai giusti. Quanto perderebbe di vero e di bello il principio di quel discorso, se dovesse mai credersi che fosse diretto alla Teologia!

Prosiegue a dirle, ch' egli riconosce la grazia e la virtù di tante cose, quante ha vedute, dal potere e dalla bontà di lei. Le dichiara ch' egli era servo e che ella ridusselo a libertà. La prega da ultimo a custodire in lui la solita magnificenza, sicchè l'ànima sua risanata da lei un giorno a lei piacente si scielga dal corpo.

Un siffatto ringraziamento ed una siffatta preghiera ottimamente convengono alla Rivelazione; alla Teologia non così.

Che grazia, e che virtù presta *da se* quella scienza per iscoprire le meraviglie del mondo invisibile? Come trae l' uomo di servo a libertà? Come fa l'anima sana? Dove sta la sua magnificenza, onde l' anima si serbi pura fino al termine della vita? In che senso potrebbe mai uomo pregáre ed augurarsi, che l' anima esca fuori del corpo *piacente alla Teologia*?

Chi per tal guisa ringraziasse e pregasse la scienza Teologica o non saprebbe quello che dice, o dovrebbe durare molta fatica per dare un qualche plausibile significato alle sue parole. Per contrario sa egregiamente quello che dice, e ognuno lo intende, chi quel discorso rivolge alla Rivelazione divina.

14. Nel cielo del sole Dante ci narra che trovò le anime dei dotti in divinità. Dodici spiriti vengono a far corona a Beatrice ed a lui, e fan festa girando intorno (Par. C. X, v. 64. e segg.):

Io vidi più fulgor vivi e vicenti
Far di noi centro e di se far corona,
Più dolci in voce che in vista lucenti.

Que' spiriti intendono di fare onore a Beatrice e al poeta. L'onore al poeta si spiega con l' allegrezza ch' essi sentivano pel privilegio a lui conceduto da Dio di salire in cielo innanzi alla morte. Ma quello reso a Beatrice?... Potrà forse altri considerarlo come una dimostrazione voluta fare alla scienza Teologica; ma io non potrei, perchè mi parrebbe di scorgervi una festa ed un plauso, che i dotti fanno alla propria dottrina.-La qual cosa se non piacerebbe troppo al mondo di quà, nemmen può piacere se si consideri avvenuta nell' altro mondo e nel cielo. Io sono fermo nel credere, che quella dimostrazione di onore que' spiriti dotti e santi la fecero alla divina Rivelazione, la quale da tutti merita di esser onorata, ma più da coloro che devono ravvisare in lei il fondamento della propria scienza, giacchè la Rivelazione è la base dell' edifizio teologico, il quale non pure non potrebbe elevarsi, ma nemmen concepirsi senza di quella.

Se così non fosse, come potrebbe spiegarsi il tripudio mostrato con la danza e col canto a Beatrice da colui (Par. C. XXIV, v. 35)

A cui nostro Signor lasciò le chiavi?

Ecco ciò che si legge di s. Pietro (Par. C. XXIV, v. 22 e segg.)

E tre fiate intorno di Beatrice
Si volse con un canto tanto divo,
Che la mia fantasia nol mi ridice;

Però salta la penna, e non lo scrivo.

Che il principe degli Apostoli abbia qui voluto onorare la Teologia? Chi può pensarlo? Ma non è disdicevole ch' egli onorasse la Rivelazione; anzi la è cosa troppo conveniente e dovuta.

15. Aveva già Dante risposto alla domanda fattagli da s. Pietro risguardante la fede. Poco stante l'Apostolo s. Giacomo lo interroga sulla speranza, chiedendogli quello che sia, donde a lui sia venuta, e come se *ne infiori la mente sua.* Il poeta ci conta (Par. C. XXV, v. 49 e segg.):

E quella Pia, che guidò le penne
Delle mie ali a così alto volo,
Alla risposta così mi prevenne:
La Chiesa militante alcun figliuolo
Non ha con più speranza, com'è scritto
Nel Sol che raggia tutto nostra stuolo;
Però gli è conceduto che d'Egitto
Vegna in Gerusalemme per vedere
Anzi che il militar gli sia prescritto.
Gli altri due punti, che non per sapere
Son dimandati, ma perchè ei rapporti
Quanto questa virtù t'è in piacere,
A lui lasc'io, che non gli saran forti,
Nè *di jattanza* . . . . . .

Beatrice dunque rispose per Dante, e disse che non vi avea cristiano più di lui fornito della virtù della speranza.

La Teologia personificata potea ciò conoscere nel modo che ogni anima beata nel cielo, s' egli era in

piacere di Dio. Ma la divina Rivelazione poteva, come ogni altro comprensore, e inoltre doveva, come Rivelazione; perchè è proprio di questa d' intuire ogni cosa in Dio. Ed ella infatti ci afferma di ciò sapere, perchè sta scritto nel Sole, che spande i suoi raggi sopra tutta la corte celeste; come se ella ci voglia dire, che la speranza dell' Alighieri intuiva in Dio, simboleggiato nel Sole, al quale si appuntano sempre i suoi occhi per esser quella che è, cioè la Rivelazione.

16. L' Apostolo s. Giovanni conforta il poeta rispetto alla *vista smarrita e non defunta* (Par. C. XXVI, v. 10 e segg.):

Perchè la Donna, che per questa dia
 Region ti conduce ha nello sguardo
 La virtù ch' ebbe la man d' Anania.

Anania guarì Saulo della sua cecità. Dunque Beatrice ha la virtù di ralluminare chi è cieco; ed essendo un parlar figurato quello di s. Giovanni, è a dirsi che Beatrice ha la virtù di stenebrare la mente dell' uomo, come Anania ridonò a Saulo la vista degli occhi. Ma la vista ridonata a Saulo fu simbolo e quasi preludio del lume di quelle verità spettanti alla fede, che gli sarebbero state insegnate; e le verità della fede immediatamente ci vengono dalla parola di Dio. Dunque Beatrice è questa parola.

17. La bellezza di Beatrice, cresciuta sempre di cielo in cielo, cresce per modo nel cielo empireo, che Dante non sa dirne più nulla (Par. C. XXX, v. 19 e segg.):

La bellezza ch' io vidi si trasmoda
Non pur di là da noi, ma certo io credo
Che solo il suo fattor tutta la goda.
Da questo passo vinto mi concedo
Più che giammai da punto di sua tema
Suprato fosse comico o tragedo;
Chè, come sole il viso che più trema,
Così lo rimembrar del dolce riso
La mente mia da se medesma scema.

Il trasmutare di questa bellezza di là da noi, e l' esser tale che solo Dio può tutta goderla, è un dire aperto, che la bellezza della simbolica Beatrice non si comprende, qual' è in se medesima, nè dagli uomini, nè dagli angeli, e che solo Dio la comprende.

L' egregio Barone non vorrà, credo, nè potrà sostenere, che essendo la Teologia un lavoro dell' uomo non possa poi l' uomo arrivare a concepirne la bellezza, e molto meno potrà difendere, che solamente a Dio sia conceduto di vederla e di goderla. Chi mai potrebbe persuadersi, che un s. Tommaso, l' angelo delle scuole, non conoscesse il bello dell' orditura della sua mirabile Somma Teologica, il modo ond' egli dispose le diverse materie quivi trattate, e la forza degli argomenti, coi quali dimostrò ed illustrò le sue tesi? Della parola divina è verissimo che la bellezza di lei si *trasmoda di là da noi*, e tutta quanta la gode Dio solo, perchè un finito intelletto, com' è il nostro, non si può estendere a tutto il vero, e la sola intelligenza divina, che è senza limiti, perfettamente si adegua a tutta quanta la verità.

Dunque la bellezza di Beatrice, di cui qui parla Dante, non è una bellezza che possa convenire alla scienza Teologica. Essa è la bellezza della parola di Dio, e però Beatrice è simbolo della Rivelazione.

18. Mettendo insieme tutti i passi del sacro poema citati dall' illustre Contraddittore con ciò che scrissi nella V lettera, con quello che fu notato in questa al N. VII delle osservazioni, e con tutto il resto che si è venuto fin qui dicendo nel N. IX consecrato alla risposta, apparirà manifesto che di quanto fa e dice Beatrice, e di quanto di lei si afferma nella divina Commedia, alcune cose convenir possono alla Teologia ed alla Rivelazione, ma meglio a questa che a quella, ed altre non possono convenire che alla sola Rivelazione, come la infallibilità attribuita a Beatrice, la virtù che possiede ella sola di fare che la umana specie ecceda ogni creatura sotto il cielo lunare, l' affissar gli occhi al sole, che è immagine di Dio, l' esser lei lume tra il vero e l' intelletto ec.

Dove tutto convenisse egualmente ad entrambe, non potrebbe esitarsi a riconoscere in Beatrice la Rivelazione, come quella che è più nobile e degna della Teologia; molto meno potrebbe esitarsi, se tutto o parte si affacesse meglio a quella che a questa. Come dunque potrà esitarsi, quando non vi ha dubbio veruno che alcune cose convengono meglio alla Rivelazione, ed altre non possono convenire che a questa sola? Chi volesse ancora tenersi nella incertezza a me darebbe sembianza di chi parlandosi di un essere che vive sente e ragiona, dubitasse che non si parli di un albero o

di un bruto, perchè si è fatta menzione del vivere e del sentire, poco o nulla badando al distintivo dell' uomo, che è il ragionare. A lui si potrebbe rispondere: Quell' essere è vero che vive e sente, ma è vero altresì ch' egli ragiona; dunque non è altro che l' uomo. Così vuol rispondersi a chi nega che Beatrice sia la Rivelazione. Beatrice ha dei caratteri che per avventura sono comuni alla Rivelazione ed alla Teologia, ma ne ha dei siffatti, che non possono attribuirsi che alla sola Rivelazione. Dunque in Beatrice è giocoforza ravvisare la Rivelazione.

19. Il ch. Barone si è fatto piegare, mi sembra, alla opinione di Beatrice - Teologia da un supposto non vero. Egli crede che nel secolo di Dante vi avesse un grande bisogno di render migliori la Filosofia e la Teologia, e che Dante pigliasse a se il compito di perfezionar l'una e l' altra. Ma in quel secolo quelle due scienze, per opera di molti uomini insigni, aveano toccato il grado della massima perfezione, nè potea sorgere nella mente di Dante il pensiero di migliorar egli quelle due scienze, egli dico ammiratore della Filosofia scolastica sulle orme di Aristotile, cui chiama il maestro di coloro che sanno, e ammiratore di s. Tommaso, del succo della cui dottrina è pregna la divina Commedia, e di cui si leggono sfoggiati elogi nel Paradiso.

20. Notiamo qualch' altro neo dello scritto del Guidobaldi.

Dicendo egli che la Rivelazione, senza la Chiesa, non è guida bastevole per menarci alla conoscenza delle

verità cristiane, potrebbe forse far dubitare che chi sostenne la Beatrice-Rivelazione non ammettesse che la divina parola devesi custodire e interpretare dalla Chiesa, o dal Romano Pontefice. Ora io ho espressamente dichiarato il contrario, e mostrato il bisogno che Dante sentiva di un supremo ed infallibile magistero, sia quando feci vedere che Lucia (la Chiesa) mandava Beatrice, sia quando misi in rilievo che il posto di questa nella rosa de' santi era sotto ai due scanni di s. Pietro e di un Papa, che avrebbe un giorno migliorate le condizioni dell' intera società cristiana.

21. Il bagno di Dante in un fiume dall' Eden il Barone lo interpreta pel suo battesimo. Se avrò vita spiegherò il simbolo di quel bagno. Per ora basterà il dire, che il bagno non simboleggia il battesimo. E come potrebbe simboleggiarlo, se Dante è la figura del cristiano peccatore del medio evo, e se alla porta del Purgatorio fece egli la sua sagramentale confessione all' Angelo ministro di Dio, che n' era il custode? Chi potrebbe mai sospettare, che uomo si accosti al sagramento della penitenza senza il lavacro battesimale? E non è Dante che fa dire a Virgilio (Inf. C IV, v. 33 e segg.) degli spiriti sospesi nel Limbo,

> Or vo' che sappi, innanzi che più andi,
> Ch' ei non peccaro; e s' elli hanno mercedi,
> Non basta, perch' ei non ebber battesmo,
> Che è porta della fede che tu credi?

22. Non trovo esatto il dire, come fa il ch. Barone, che la Rivelazione è Dio. La Rivelazione non è che il complesso delle verità, che Dio ci ha fatto

conoscere a mezzo degl' ispirati scrittori e dello stesso Cristo. La manifestazione di queste verità ci viene da Dio, non può negarsi, ma esse non sono lui; e se una donna celeste si faccia figura della Rivelazione non si può essa confondere sicuramente con Dio. E Dante benissimo la distingue, immaginandola come donna che nel Sole fissi lo sguardo; imperocchè, se il Sole è Dio, facilmente si scorge ch' ei tiene la Rivelazione per cosa distinta da Dio.

Ma potrebbe trovarsi un ostacolo ad ammettere che il sole simboleggi Dio in ciò che si legge (Par. C. X, v. 40 e segg.) dei santi, i quali nel mondo si resero celebri per la loro valentia nella scienza Teologica, cioè che posti quelli nella sfera del sole erano più lucenti che il sole:

Quant' esser convenia da se lucente
Quel ch' era dentro al sol dov' io entrami,
Non per color, ma per lume parvente,
Parch' io lo ingegno e l' arte e l' uso chiami,
Sì nol direi che mai s' immaginasse;
Ma creder puossi, e di veder si brami.

Si rimuove per altro ogni difficoltà osservando, che il poeta non s' impose la legge di pigliar *sempre* il sole come figura. Ed in effetto, quando nomina il sole come sede di quei beati ei lo considera come sole fisico, e non come sole allegorico. Anzi pare, che avendo previsto potersi da taluno anche quì prendere il sole come figura di Dio, senza che poi sapesse spiegare,

come i beati abbiano una luce più viva della luce divina, perciò appunto s'ingegni di far comprendere che questa volta il sole non è altro per lui che il fisico sole. Egli fa menzione dell' equatore e dello zodiaco, e ricorda che il sole piove più che ogn' altro corpo celeste i suoi benefici influssi sopra la terra, aggiungendo che col suo lume misura il tempo. Uditelo (Par. C. X, v. 7 e segg. e v. 28 e segg.):

Leva dunque, lettore, all' alte rote
Meco la vista dritto a quella parte
Dove l' un moto all' altro si percote;
E lì comincia a vagheggiar nell' arte
Di quel Maestro, che dentro a se l' ama
Tanto, che mai da lei l' occhio non parte.
Vedi come da indi si dirama
L' obliquo cerchio che i pianeti porta
Per soddisfare al mondo che gli chiama.
E se la strada lor non fosse torta,
Molta virtù nel ciel sarebbe invano,
E quasi ogni potenza quaggiù morta:
E se dal dritto più o men lontano
Fosse il partire, assai sarebbe manco
E giù e su dell' ordine mondano.

. . . .

Lo ministro maggior della natura,
Che del valor del cielo il mondo imprenta,
E col suo lume il tempo ne misura,

Con quella parte che su sì rammenta
Congiunto, si girava per le spire
In che più tosto ognora si appresenta.

Conchiudo, che Beatrice è la Rivelazione; e se l'ingegnosissimo De' Guidobaldi, il quale confessa non essersi mai troppo dato agli studi dell' Alighieri, ha potuto persuadersi, che Beatrice è la Teologia, non posso io non restar fermo nel mio pensiero, vietandomi di opinare diversamente non dirò l'ingegno, ma

. . . . il lungo studio e il grande amore
Che m' han fatto cercar lo *suo* volume.

Or prima che faccia punto, voglio significarvi che se contro Beatrice - Rivelazione, la quale forma il soggetto della mia V Lettera, si è opposto, sebbene con molto garbo, il ch. Barone De' Guidobaldi, approvarono quella lettera e tutte le altre, e specialmente la VI sulla *Lucia*, la VII sulla *Donna gentile*, la VIII sul *Sole*, il ch. Domenico Venturini, l'Ab. Jacopo Ferrazzi, il Cav. Giuseppe Fracassetti, Monsig. Luigi Tripepi, l' Ab. Gioacchino Taglialatela, il Can. Luigi Stanislaò Pasinati, l' Ab. G. Poletto, il p. Bartolomeo Viani, Monsig. Luigi Dalla Vecchia, il prof. Alessandro Atti, il principe Giuseppe De Spuches, l' Accademia di Arti, Lettere e Scienze di Palermo; e, per tacere di altri, il valentissimo Dantista Giovanni Lomonaco, che in una sua, data il 25 del p. p. Febbraio così mi scriveva:

« La ringrazio vivamente pel dono de' suoi lavori su Dante. Ne avea letto una rivista nel Periodico il *Papato;* e quella lettura m' indusse ad in-

viarle la dissertazione su *Dante e Lutero*, di cui Ella ha recato così gentilmente un giudizio favorevole.

Negli scritti della S. V. ho ammirata profonda erudizione e sanissima critica. Molto malagevolmente si potrebbero oppugnare le sue conclusioni, che dimostrano in modo lucidissimo le dottrine schiettamente cattoliche del divino Poeta. Io credo che questi lavori, a parte il loro merito letterario, costituiscono principalmente ai dì nostri una buona azione, perchè tendono a mostrare agl'italiani, che i veri genî della nazione si sono informati alle verità di quella religione, che, come egregiamente disse il Balbo, se non fosse per natura sua cattolica, si avrebbe a chiamare per istoria supremamente italiana. »

Il giudizio di uomini cotanto egregi io non pubblico già per estentazione, ma solo per farvi sapere non esser pochi i letterati, che non dissentono dalle vostre e dalle mie vedute su i simboli danteschi. Il che mostra, sempre più estendersi e radicarsi nei petti italiani la persuasione, che Dante scrisse in senso cattolico il s. poema, e che non danno nel segno que' Commentatori, che lo torcono a sensi politici, ed anche irreligiosi.

Quanto al Barone De' Guidobaldi, che mi onora della sua amicizia, io prego voi di metter mano alla penna, se mai non si acchetasse a questa mia breve risposta. Dopo il da Buti, che ne dà quì e colà qualche cenno, siete voi stato il primo a vedere in Beatrice la divina Rivelazione, e però spetta a voi più che a me di difenderla contro ogni attacco. - Ol-

tre di che io vorrei procurare di colorire il concepito disegno di scrivere una centuria di lettere sul s. poema. Or se dovessi distrarmi nel rispondere a chi discorda dalle mie opinioni, avrei timore che non avesse a mancarmene il tempo, giacchè e per la cagionevolezza della mia salute, e per varie occupazioni, non posso sempre tener volto il pensiero agli studi su Dante.

Scrivetemi spesso, e statemi bene.

Ripatransone 25 Marzo 1877

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA X

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

ALCUNE OSSERVAZIONI

SUL III CANTO DELL' INFERNO

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1877

I

Per me si va nella città dolente,
  Per me si va nell' eterno dolore,
  Per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse il mio alto fattore:
  Fecemi la divina potestate,
  La somma sapienza e il primo amore.
Dinanzi a me non fur cose create,
  Se non eterne, ed io eterno duro:
  Lasciate ogni speranza, voi che entrate.

Era poco a dire che l' Inferno è una città dolente. Una città può essere tale, sebbene non sia di una grande intensità il dolore che quivi si soffre. Dunque al sommo della porta dell' Inferno non bastava si leggesse che per essa si andava ad una dolente città; doveva leggersi, che quel dolore era un dolore che non aveva l' eguale. Il che vi si legge, o di leggieri si comprende quando la scritta fa seguito, e dice che per quella porta si va all' *eterno dolore*, poichè un dolore che eternamente dura ti dà tosto l' idea del dolore proprio de' soli dannati all' Inferno, che è il massimo dei dolori.

La scritta dice altresì, che l' *alto fattore* di quella porta, e dell' Inferno a cui ella mena, fu mosso dalla sua *giustizia*, e che l' Inferno fu l' opera della *divina potestà*, della *somma sapienza* e del *primo amore*. Meritava certamente di esser notato, come si è fatto da voi, che qui si fa cenno dell' augusta Triade; ma io distinguerei di vantaggio la causa finale e la causa effettrice, onde fu costrutto l' Inferno; come fa Dante. La causa finale fu il bisogno di riparare al morale disordine, che ha luogo nella violazione della divina legge, coll' infliggimento di una pena alla creatura ragionevole, la quale liberamente quella legge violò. Ciò Dante espresse dicendo, che la *giustizia* fu quella che *mosse* Dio a fare l' Inferno. La causa effettrice fu Dio medesimo, e in lui le tre Persone designate con quelle parole *divina potestate*, *somma sapienza*, *primo amore*. Ma la scritta ci porge anche più di un semplice cenno della Trinità. Sicome convengono a Dio un infinito potere, una infinita sapienza ed un amore infinito, la scritta c' insegna ancora, che l' Inferno fu l' opera della onnipotenza della sapienza e dell' amore di Dio. Ed è così veramente. L' Inferno fu fatto per gli angeli ribelli, che sono puri spiriti. Ora, che uno spirito debba sentire il cruccio della eterna separazione da Dio, che è la pena di danno, si può concepire; ma non si concepisce egualmente, come sia che uno spirito sentir possa tormenti fisici, che è la pena di senso. A ciò fare non vi vuol meno che la onnipotenza di Dio.

Dio previde che l' uomo sarebbe caduto, e che non ostante la redenzione e gli ausili derivanti da lei, l' uomo sarebbe rimaso libero a voler osservare o violare la legge. Per porre un freno a quella libera volontà, sicchè non cedesse agl' impulsi della guasta natura, era d' uopo trovare un mezzo che fosse da ciò. Qual mezzo più acconcio di una pena che eternamente duri? Ma il trovar mezzi, che siano adatti al conseguimento d' un fine, è proprio della sapienza. Dunque alla costruzione dell' Inferno concorse la sapienza di Dio.

Se il principale motivo della creazione fu la esterna gloria di Dio, un secondario ancora ve n' ebbe, e fu il bene dell' uomo. A utilità di lui Dio creò l' universo, il che è segno di amore. Dio dunque ama l' uomo, e tanto l' ama che ne volle assumere la natura, e volle in suo luogo espiare la pena dovutagli per lo peccato. Il vero amore consiste nel procurare il bene e la perfezione di chi si ama. In che è riposto il bene e la perfezione dell' uomo? È riposto nel tenersi ognora nella via del dovere, sicchè volendo solo ciò che a ragionevole creatura si conviene e suddita a Dio, declini sempre dal male. Dunque l' Inferno, che sopra di ogn' altra cosa trattiene l' uomo dal peccato, e lo induce ad essere moralmente perfetto, è un' opera a cui insieme colla onnipotenza e con la sapienza pose pure la mano l' amore di Dio.

La scritta seguita a dire, che prima dell' Inferno *non furono cose create se non eterne*, e che

anche egli l' Inferno sarà per durare in eterno. Voi spiegate, che prima dell' Inferno non esistevano se non che gli Angeli, i quali la scritta dichiara eterni per significare che sono spiriti che mai non morranno. Vi ha chi vuole che non solamente degli Angeli dia cenno la scritta, ma anche di Dio, a cui compete la vera eternità.

Questa ultima opinione è falsa, perchè le cose esistenti prima che fosse fatto l' Inferno, delle quali parla la scritta sono *cose create*, e vede ognuno l' assurdità nell' immaginare che Dio sia fattura della creazione. Voi dite bene, ma non dite tutto; e sono a provarvelo.

L' Inferno dove fu fatto? Nel luogo istesso, dov' era, allorchè Dante vi entrò. Ma egli era allora nell' interno del globo terrestre. Dunque nell' interno della terra fu fatto l' Inferno. Dunque all' Inferno preesisteva la terra, ed era però questa una di quelle cose che *furono create eterne* innanzi che fosse l' Inferno. Abbiamo dunque per ora e gli angeli e la terra, che la scritta infernale ci dice fossero fatti *dinanzi all' Inferno.*

Gli angeli e la terra esistevano già quando si creava l' Inferno; ma erano soli? Consultiamo il sacro poema, ed egli risponderà.

Nel Canto XXIX del Paradiso (v. 16. e segg.) noi troviam scritto

In sua eternità, di tempo fuore,
Fuor d' ogni altro comprender, come i piacque,
S' aperse in nuovi amor l' eterno Amore.

Nè prima, quasi torpente, si giacque;
Chè nè prima nè poscia procedette
Lo discorrer di Dio sovra quest' acque.
Forma e materia congiunte e purette
Usciro ad atto che non avea fallo,
Come d' arco tricorde tre saette;
E come in vetro, in ambra od in cristallo
Raggio risplende sì, che dal venire
All' esser tutto non è intervallo,
Così il triforme effetto dal suo Sire
Nell' esser suo raggiò insieme tutto,
Senza distinzion nell' esordire.
Concreato fu ordine e costrutto
Alle sustanzie, e quelle furon cima
Del mondo, in che puro atto fu produtto.
Pura potenzia tenne la parte ima;
Nel mezzo strinse potenzia con atto
Tal vime, che giammai non si divima.

Un *triforme effetto* uscì dalla mano creatrice di Dio, secondo quello che qui Dante ci espone, il quale si riparte in *forma pura*, in *materia pura*, e in *forma e materia* insieme *congiunte*. La forma pura furono le *sostanze* meramente separate, ossia gli angeli; la materia pura fu la *pura potenza*, che si risolve nei primitivi elementi, i quali sono la terra, l' acqua ecc; la forma e la materia congiunte insieme furono i cieli. Gli angeli tengono *la cima del mondo*, e sono un *puro atto*, l' ultimo luogo tengono con la terra gli altri elementi, e il luogo medio tra la terra e gli angeli lo tengono i cieli, dove un vin-

colo che non può rompersi (divimarsi) stringe la potenza coll' atto, cioè la forma con la materia.

Questa triplice categoria di cose era da brevissimo tempo venuta fuori dal nulla in virtù della forza creatrice, quando una parte degli angeli pel *maledetto superbire di colui*, che ora *è costretto da tutti i pesi del mondo*, si fece ribelle a Dio, e precipitando dal cielo profondò nell' interno del nostro globo. (Par. C. XXIX, v. 49. e segg.)

Nè giugneriesi, numerando, al venti
Sì tosto, come degli Angeli parte
Turbò il soggetto de' vostri elementi.

Il turbamento che qui si tocca è l' orrore, come in altro luogo Dante c' informa, da cui fu compresa la terra, e con essa l' acqua che la inondava; talchè la terra sporgente dall' emisfero inferiore, dove Lucifero co' suoi seguaci precipitò, venne al nostro emisfero, e quella, che era in linea diretta dal punto ov' egli cadde infino al centro, per fuggir lui ricorse su e formò la montagna del Purgatorio; mentre l' acqua dal nostro fluì nell' altro emisfero, che per paura di Lucifero si ricoprì del mare come di un velo.

Il poeta, come avete veduto, chiama la pura potenza, che tenne la parte ima, *soggetto de' nostri elementi.* Da qui si pare ch' egli professava la opinione degli Scolastici, i quali credevano, che quattro fossero gli elementi, cioè la terra, l' acqua, il fuoco, e l' aria, immediatamente così creati da Dio. Quanto alla terra e all' acqua è chiaro per chiunque consideri, che secondo Dante la terra e l' acqua esi-

stevano già nel momento della caduta degli angeli, e che tra la primitiva creazione e quella caduta non passarono che pochi istanti; e quanto ai due altri elementi dell' aria e del fuoco è da pensare che Dante non opinasse diversamente per la teoria la quale prevaleva al suo tempo nelle scuole, che l' aria ed il fuoco fossero elementi come l' acqua e la terra. Ed egli senza far differenza dagli uni agli altri, e tenendosi sulle generali ci nota che gli elementi preesistevano alla caduta degli angeli, e che questi precipitandosi dal cielo turbarono con la loro caduta il *soggetto de' nostri elementi*, cioè o la materia pura considerata come un tutto complessivo de' quattro elementi, e forse così chiamata, perchè la materia era per gli Scolastici *subiectum ex qua eruitur forma*, o il globo terrestre che è l' elemento agli altri tre sottoposto.

Le cose adunque esistenti, quando gli angeli caddero e si formò l' Inferno, quali e quante erano? Erano tutti gli effetti della primitiva creazione. Ora questi furono gli angeli, furono i cieli, e fu la terra con gli altri elementi. Ma per gli Scolastici ogni effetto immediato della onnipotenza di Dio è incorruttibile, e quindi duraturo per tutta la eternità. Dunque la scritta, che sta al sommo della porta infernale, dicendoci che dinanzi all' Inferno non furono create cose se non eterne, ci volle dire, che prima che fosse fatto l' Inferno erano già stati da Dio creati gli angeli, i cieli, la terra con gli altri elementi, e queste cose erano per durare eternamente.

Si opporrà: La materia, secondo gli Scolastici, non può esistere senza la forma; ma, per le cose dette, la terra e gli altri elementi sono *pura materia*, o *pura potenza*. Com' è che dunque esistevano prima del peccato degli angeli senza la forma?

Potrei dirvi, non so che rispondervi, e potrei farvi notar solamente che la terra e l' acqua (e per analogia gli altri elementi) prima di quel peccato esistevano, per testimonianza del medesimo Dante, il quale dice che Lucifero si scavò da se stesso la tomba fino al centro della terra, e che allora le acque dal nostro emisfero corsero all' altro. Potrei aggiungere, che senza saper come sia che la materia possa esistere senza la forma, i due versi che parlano di *forma pura*, di *materia pura* e di *materia congiunta alla forma*, *uscite ad atto* nella primitiva creazione, sono scritti da Dante e non si cancellano, e che la materia o la pura potenza, come poco appresso la chiama, tenendo l' ultimo luogo nella situazione degli esseri, non è nè altro può essere che la terra con gli altri elementi, e che Dante e non io sarebbe nell' obbligo di far sapere come la materia pura possa esistere senza la forma. A noi spetta di entrare nel concetto di Dante, ma non siam poi tenuti a difendere ogni sentenza ch' egli sostiene. Pur voglio rispondere direttamente.

Dirò adunque, che gli Scolastici riducono tutti gli esseri a forma e a materia, come era pure la opinione di Dante. Ma rispetto alla materia, essi erano divisi in due schiere. Gli uni opinavano che non

potesse esistere la materia senza la forma. Altri credevano che quella esistenza fosse possibile, aggiugnendo tuttavia, che una tale materia esistente, sfornita com' era dell' ultima determinazione del suo essere, tale determinazione aspettava per addivenire una determinata specie di corpi, e quello a che era ordinata dalla sapienza di Dio; cosicchè la terra come era uscita dalla mano di Dio aspettava ancora di avere tal virtù che la rendesse atta a produrre erbe ed alberi per poter così essere in grado di pascere gli animali e gli uomini che un dì l'avrebbero albergata, e l'acqua aspettava di addivenire siffatta che si potessero in essa produrre e nutrire le svariate specie dei pesci. Il somigliante si dica degli altri elementi.

Dante dovette appartenere a questa seconda schiera degli Scolastici, e potè quindi opinare che la materia, cioè la terra col resto, poteva esser creata ed esistere, senza la forma, nel modo anzidetto.

Intorno a questi schiarimenti, relativi alla materia e alla forma, si accorda meco il Can. D. Vincenzo Castelli, Rettore del nostro Seminario, ed ivi succeduto a me, dopo udite le mie lezioni, alla scuola di Filosofia e di Matematica.

La credenza professata da Dante sulla creazione degli Angeli de' cieli e della terra, io sono di avviso, ch' ei la fondasse sul Genesi, il quale distingue quello che Iddio creò nel principio dalle opere delle sei giornate. Il Genesi comincia col dire che: In principio creavit Deus coelum et terram; terra autem erat inanis et vacua, et spiritus Domini ferebatur super aquas.-

Ecco il cielo, od i cieli, ecco la terra, e con i cieli gli Angeli che ne sono i motori; i quali, dissentendo da s. Girolamo, il poeta vuole creati quasi nell'istante medesimo che i cieli, e non prima, sia perchè ciò egli rileva da molti passi delle divine Scritture, sia perchè disconveniva che i motori de' cieli dovessero esistere per lungo tempo senza poter venire all' atto del movimento, al quale erano ordinati. Leggiamo infatti (Par. C. XXIX, v. 37 e segg.)

Ieronimo vi scrisse lungo tratto
Di secoli, degli angeli, creati
Anzi che l'altro mondo fusse fatto;
Ma questo vero è scritto in molti lati
Dagli scrittor dello Spirito Santo;
E tu lo vederai, se ben ne guati:
E anche la ragion lo vede alquanto,
Chè non concederebbe che i motori
Senza sua perfezion fosser cotanto.

Ed oltre all' espressa menzione de' cieli e della terra, il Genesi ci fa cenno anche delle acque e dell' aria, che si agitava gagliarda sopra di quelle. A dir breve, il Genesi fu interpretato da Dante, come da molti s' interpretava, nel senso che Dio ad un tratto creò gli Angeli, i cieli, la terra, e gli elementi tutti, ossia la *forma e la materia congiunte e purette*, prima di venire alle distinte opere delle sei giornate. E quelle cose, siccome effetto immediato di Dio, erano per Dante e per tutti gli Scolastici incorruttibili.

Gli esseri soggetti al corrompimento e alla distruzione vengono poi, e sono quelli che si produssero nel corso delli sei giorni seguìti alla primitiva creazione.

Secondo questa dottrina potè dunque benissimo immaginarsi da Dante, che la scritta sopra la porta dell' Inferno dicesse, che prima dell' inferno non esistevano se non che cose create per durar sempre; perchè quando fu fatto l' Inferno esistevano solamente gli esseri creati da Dio per la eternità, e non erano ancora cominciati i sei giorni, nei quali poi si produssero gli esseri che erano destinati a perire.

Si può insorgere contro a questa teoria, che distingue gli esseri indistruttibili dell' atto primitivo della creazione dagli altri distruttibili della produzione delle sei giornate, ed impugnarsi così la esattezza della scritta sopra la porta dell' Inferno, osservando che l' uomo fu l' opera del sesto giorno e formato non soggetto alla morte, e che l' anima è di sua natura immortale.

Ma in difesa di Dante io rispondo, che quando egli asserisce il primo atto della creazione avere avuto per termine esseri non soggetti alla distruzione, e che la serie degli esseri soggetti a quella cominciò con i sei giorni ricordati dal Genesi, con ciò non dice punto che la classe degli esseri indistruttibili già fosse tutta esaurita nella primitiva creazione, e non dice nemmeno che tra gli esseri distruttibili cominciati poi non se ne potesse produrre qualcuno che fosse esente dalla corruzione e dalla morte. L' uomo fatto immortale non distrugge la verità dell' asserzione, che incorruttibili furono tutti gli esseri nel principio creati, e non fa meno verace la scritta, che posta sulla porta dell' Inferno poco appresso alla primitiva cre-

azione, e sempre prima che i sei giorni incominciassero, ci annunzia che prima dell' Inferno non furono create se non cose che sarebbero eterne. Forse la posteriore produzione degli esseri caduchi facea sì che prima di essi esistesse qualche altra cosa, e non i soli Angeli col cielo la terra e gli altri elementi? o forse la susseguente formazione dell' uomo, fatto da Dio per essere immortale, faceva sì che non fossero tutti incorruttibili e indistruttibili gli esseri che furono i primi a venir fuori dalla mano creatrice di Dio?

Dunque la obbiezione non ha forza veruna; e riman fermo, che gli esseri eterni, creati prima dell' inferno, e di cui fa menzione la scritta, non sono solamente gli Angeli, come si è chiosato finora, ma sono gli Angeli e insieme i cieli e la terra, con gli altri tre elementi acqua aria e fuoco.

II

10, 11

Queste parole di colore oscuro
Vid' io scritte al sommo d' una porta.

Noi siamo alla porta dell' Inferno. Questo ingresso mi muove a fare un' altra osservazione, che sempre meglio rafferma la mia opinione, esposta già nella lettera precedente, che la entrata dell' Inferno fosse concepita da Dante nella valle della Geenna.

Io considero, che un monte degno di figurare il monte della virtù, o della perfezione cristiana, non

si rinviene nè in Cuma, nè in Firenze, nè in altri luoghi, dove i Commentatori han creduto che Dante cominciasse la salita dell' erta, e tornato indietro si risolvesse per i suggerimenti di Virgilio ad entrar nell' Inferno. Il monte, che degnamente può figurare il monte della virtù, è quello sulla cui vetta si eleva Gerusalemme. E che Dante mirasse a quello, e non ad altro monte, cel persuade il Cedron, che è *l' unica fiumana* avente tutti i caratteri che Dante le attribuisce e specialmente il distintivo di essere tale fiumana, che il mare *non può averne alcun vanto.* Se pertanto quel monte è il monte di Gerosolima, a voler pensare che dallo radici di quel colle, onde il poeta fu respinto dalle tre fiere, si andasse a Cuma o a Firenze per trovare la porta che mette all' Inferno, farebbe duopo di credere, che Dante e Virgilio avessero dovuto compiere un lunghissimo viaggio, comprendendo in esso, oltre il tratto da Gerusalemme a Cuma o a Firenze, anche l' altro da Firenze o da Cuma fino alla porta infernale, che certamente per molte miglia, a cominciare da uno qualunque di que' due punti, doveva internarsi nel seno della terra, per dover trovarsi la porta nel cono rovescio, che aprendosi sotto al monte di Gerosolima, va fino al centro del nostro globo, dove comincia ad essere un foro cilindrico e prosiegue e va nell' altro emisfero fino all' isola del Purgatorio. Se tutta questa via avessero percorso Dante e Virgilio, noi dovremmo aspettarci che venissero parlando insieme, e Dante non avrebbe mancato di metterci a parte di quel che si disse

tra loro, rammentandolo nel sacro poema. Ma egli non ci accenna sillaba di quel colloquio, anzi ci dice che come si sentì confortato dalle parole di Virgilio entrò incontanente per lo cammino alto e silvestro, e poi senz' altro ci pone dinanzi agli occhi la scritta della porta infernale.

Dunque dalle radici del monte alla porta dell' Inferno non ebbe a percorrersi che un breve tratto. Se quel monte, come si è dimostrato, è quello di Gerosolima, corre appunto un breve tratto da ivi alla valle della Geenna, dove si troverebbero insieme e parte dell' orlo dell' apertura superiore del cono, incappellata dalla base del monte, e la porta infernale sita verticalmente (V. Lett. IX).

III

Quivi sospiri pianti, ed alti guai
Risonavan per l' aer senza stelle.

Qui ed altrove nella Cantica dell' Inferno si assevera, che laggiù non vi è luce, ma tenebre.

Pure e in questo Canto, e in tutti gli altri della stessa Cantica, Virgilio e Dante scorgono la natura dei luoghi, i dannati e i supplizi che li tormentano.

Se l' Inferno manca di sole di luna e di stelle, ond' è che la vista vi può distinguer gli oggetti ? Che la luce del cielo vi penetri non pare possibile, perchè egli è vero che l' Inferno Dantesco è un cono rovesciato, e si apre con un cratere di largo giro, ma è vero

pure che quel cratere sottostà alla superficie della terra che tutto lo copre, e non vi ha che una porta internata, la quale quantunque aperta non può permettere che vada fino al fondo dell' Inferno un filo di luce.

Nè il fuoco che trovasi in qualche cerchio, nè la luce del Castello del primo cerchio, basterebbero a rendere ragione della possibilità di vedere e ravvisare le cose, perchè essendo l' Inferno profondo quanto è la lunghezza del raggio terrestre, il fuoco esistente in qualche cerchio non può illuminare il resto dell' Inferno, nè la luce del primo, avvertita solamente dal Poeta allora che le fu presso, può diffondersi fino all' ultimo cerchio, tanto più che per ben due volte troviamo dei lunghi pozzi nell' intervallo dal primo all' ultimo cerchio.

Non potendo quindi spiegarsi la visibilità degli oggetti nell' Inferno nè per la luce de' globi celesti, nè per quella che può derivare dalle fiamme di alcuni cerchi, nè per l' altra che rischiara il castello dei Savi, com' ella si spiega ? So di aver pensato assai sopra un tal punto, e mai non mi è venuto fatto di trovare alcun che di soddisfacente o molto probabile. Sarei ben lieto se qualche Dantista, il quale avesse già in mano il bandolo della matassa, mi mettesse a parte del frutto delle sue riflessioni, per non essere obbligato a recidere, come ora faccio, il nodo della difficoltà col ricorrere a Dio, dicendo che come l' Inferno è una meraviglia parmanente della onnipotenza divina, così quel poco di lume che, senza toglier l' orrore di una oscura notte, è bastevole a rendere in qualche

modo visibili i supplizi e le ombre infernali, sia l'effetto della medesima onnipotenza. La quale vuole che si accresca la pena dei dannati col vedere il brutto ceffo dei demoni, e tutto lo spavento di quell' orrido carcere, e in ordine a Dante voleva che tutto vedesse per il meglio di lui. Se non può forse anche dirsi, che potendosi considerare l' Inferno come simbolo del mondo, in quanto significa la società dei peccatori ostinati, come il Purgatorio è simbolo de' cristiani ravveduti, che si stndiano di spogliarsi d' ogni mala affezione, e il Paradiso de' già perfetti, che vogliono giugnere ad un' intima unione con Dio, quella luce sia il simbolo della grazia, che mai non vien meno del tutto agli uomini i più scellerati, e in virtù di cui potrebbero convertirsi, ma non vorranno.

IV

Diverse lingue, orribili favelle,
    Parole di dolore, accenti d' ira,
    Voci alte e fioche e suon di man con elle
Facevano un tumulto, il qual s' aggira
    Sempre in quell' aria senza tempo tinta,
    Come l' arena quando il turbo spira.

L' aria tinta *senza tempo* la spiegano per l' aria oscura senza una bufera o un temporale, o per l' aria *eternamente* oscura.

L' una e l' altra spiegazione può sostenersi, sebbene la seconda più della prima. Ma io vorrei pro-

porne una terza, che forse appagherà meglio che le altre due.

Il tempo, filosoficamente parlando, non è che il cangiamento, o la successione delle cose. Questo concetto che deve aversi del tempo fa che le quattro stagioni che si succedono si chiamino i quattro tempi, e fa pure che come la notte succede al giorno, così volendo parlare di cose avvenute nella notte si dica che avvennero in tempo di notte, e delle altre avvenute nel giorno si dica che avvennero nel tempo che il sole spuntava, o che era alto tre ore ecc., o che cadeva. Tenendoci a questa idea, a me parrebbe assai verosimile, che l'aria senza tempo tinta valga il medesimo che l'aria tenebrosa senza successione, ossia che Dante abbia voluto significarci al primo ingresso nell'Inferno, che quivi è continua la notte, e che laggiù non ha luogo l'avvicendarsi della notte al giorno, come nel nostro mondo vediamo che l'una all'altro succede.

Il tumulto *si aggira* come l'arena quando spira il turbine.

Non si è voluto qui notare da Dante, che il tumulto rendesse un suono somigliante a quello del turbine, ma sì che il tumulto, qualunque egli fosse, aggiravasi come l'arena si aggira nel tempo del turbine. Non potea trovar Dante una similitudine che fosse più acconcia, perchè i dannati dell' atrio correvano dietro un'insegna in un piano circolare, e quindi le loro grida dovevano sentirsi da chi era fermo in un luogo, com'erano Dante e Virgilio, ora in un punto ed ora

in un altro di quella periferia, ed erano però somiglianti, nell'aggirarsi, all' arena che trasportata dal turbine circolarmente si aggira.

V

31 Ed io, ch'avea d'error la testa cinta
Dissi ecc.

Errore dee leggersi e non *orrore* come taluni leggono, perchè veramente Dante si era formato un erroneo giudizio di quella gente che qui si punisce. Voi ciò notate, e a nessuno direi fuori che a voi, il quale mi conoscete e presterete fede alla mia parola, che anch'io, senza sapere della vostra chiosa, avea già pensato che la vera lezione da seguirsi sia *errore*, appunto per la ragione che poi ho veduto nei vostri Commenti. Come la vostra opinione conferma a me la verità della mia, così spero che la mia valga a confermare la vostra, perchè è un buon indizio di verità, che da più si pensi una medesima cosa, quando ognuno la pensa da se, e non vien trascinato dall'altrui parere.

Ma giacchè ho voluto toccare un tal punto, amo d'intrattenermici alquanto, e di essere più largo che voi non siete stato.

Dante avea sentito da Virgilio che il misterioso viaggio dovea cominciare dall'Inferno Egli avea già letto la scritta dell' ingresso che dicea chiaro esser quivi la porta. Gli suonavano ancora all' orecchio le

parole di Virgilio, in risposta a lui che avea detto trovar *duro il senso* della scritta, le quali furono

Qui si convien lasciare ogni sospetto;
Ogni viltà convien che qui sia morta.

Messo adunque il poeta entro alle *secrete cose*, e udendo il tumulto de' sospiri de' pianti ecc., che dovea credere? Nè più nè meno che quello che avremmo creduto noi, cioè di esser già entrato nel *vero Inferno* e di udire le strida dei *veri dannati*. Ma in quella vece egli era nell' *atrio* infernale, e le strida che udiva non erano dei dannati nel vero inferno. Dunque egli errava, e giustamente affermò che *avea la testa cinta d' errore* quando chiese che fosse *quello che udiva* e che *gente era quella che parea sì vinta nel duolo*, perchè imaginando di essere nel vero Inferno volea sapere di qual peccato fossero rei coloro che tanto si lamentavano, e qual ne fosse la pena, mentre ivi non si punivano peccati commessi, ma si puniva la omissione del bene; di che venne tosto chiarito dal suo Maestro.

VI

46 Questi non hanno speranza di morte.

Avea chiesto Dante a Virgilio che gente fosse mai quella che tanto dolorava, e Virgilio gli avea risposto che erano le anime di coloro

Che visser senza infamia e senza lodo.

Non bastò a Dante di ciò sapere, ma domandò di vantaggio che cosa fosse a lor tanto grave da farli lamentar così forte. E Virgilio rispose:

Questi non hanno speranza di morte.

Nessun Commentatore, che io sappia, dà qui nel segno. Tutti sono di accordo nello spiegare, che il maggior tormento di quelle anime sia il difetto della speranza di essere un giorno annichilate. Ma il verso non dice questo, e siate voi giudice, se ciò sia vero.

Chi ha pratica del sacro poema rammenterà come ad ogni cerchio Virgilio fa sempre conoscere a Dante quali siano coloro che quivi soffrono, e i caratteri che ne assegna non sono mai proprî che di quei *soli*. Al primo entrar nell' Inferno, Virgilio dice di *tutti* i dannati, che essi sono

. . . . le genti dolorose
Che hanno perduto il ben dello intelletto.

Più tardi, al tumulto dei sospiri dei pianti e dei guai, Dante volle sapere, che gente fosse quella che sì dolorava, e qual cagione avesse di addolorarsi così. La risposta doveva essere analoga alla domanda. Se Virgilio, come da tutti si vuole, avesse risposto, che quella gente non aveva la speranza di essere annichilata, e che il manco di questa speranza era la causa dei forti lamenti, avrebbe potuto Dante imparare le vere condizioni di quei dannati, e il vero motivo del loro accoramento? Nò, perchè tutti i dannati sono privi della speranza dell' annichilazione, e Virgilio avrebbe recato in mezzo un carattere proprio di tutti i dannati, e non di quei soli, in ordine ai quali egli venne interrogato da Dante.

Il verso adunque come va inteso?

Premetto alcune osservazioni. In questo atrio dell' Inferno stanno que' *sciagurati che mai non fur vivi*, e che, non avendo nulla operato di grande, non meritarono nè infamia nè lode. Non vi ha dannato nell' Inferno che non curi la fama (salvo i traditori), e volentieri i dannati di ogni cerchio si prestano a dire chi furono per la speranza che hanno di qualche buona parola intorno ai loro gesti, che Dante dirà nel mondo *ove tornar gli lece.*. — La fama non si acquista che da pochissimi nel tempo della vita, sia per l' invidia degli uomini, sia per taluni difetti di cui giammai sono privi anche gli uomini grandi. Essa quasi sempre comincia, o certamente cresce dopo la morte. Raro è che trovino plauso scritti ed imprese di chi ancor vive: cominciano dalla morte le lodi degli uomini. (*Così il Petrarca nella lettera I delle Familiari egregiamente volgarizzate dal Ch. Fracassetti*). « Tu mihi, quod rarum, vivo sublime dedisti — Nomen; ab exequiis quod dare fama solet ». (*Così Ovidio alla Musa lib. IV Tristium Eleg. X*). « Scripta placent a morte fere, quia laedere vivos — Livor, et iniusto carpere dente solet ». — Non solet ingeniis summa nocere dies, — Famaque post cineres maior venit:... ». (*Così il medesimo Ex Ponto lib. III, Ep. IV. — Ex Ponto lib. IV Ep. XVI*). « Usque ego postera — Crescam laude recens ». (*Così Orazio Od. XIII lib. III*).

I dannati adunque ardono del desiderio della fama; questa non può sperarsi che dopo la morte.

Gli sciagurati dell' atrio, bramosi anch' essi di fama, sanno benissimo di non poterla sperare, perchè nulla di bello, di sorprendente, nè d' ingegnoso mai fecero nè in bene nè in male in tutto il tempo della loro vita. Che volete di più? La cagion vera, io conchiudo, che li fa lamentare sì forte si è pur quest' una, che essi non hanno speranza di aver quella fama, la quale è il frutto della morte, e solamente si ottiene o cresce dopo la morte. A dir breve: il verso va inteso come se fosse scritto

Questi non hanno speranza da morte.

Ella è questa una espressione elittica, somigliante a quella che usiamo a mo' d' esempio parlando d' uomo caduto in basso stato, e che non ha maniera di rilevarsi, di cui sogliamo dire, che non ha speranza di amicizia, di commercio, d' industria ecc., con che vogliamo dire che non ha speranza di avere un aiuto che possa venirgli dall' amicizia, dal commercio, dall' industria ecc. E quello che immediatamente siegue ribadisce la verità di questa chiosa, dicendosi che *la cieca vita* di costoro è *tanto bassa*,

Che invidiosi son d' ogni altra sorte.

È impossibile a pensare che crescendo sempre le pene dei dannati nei diversi cerchi, come dall' alto si scende al basso, e che però la pena degl' ignavi nell' atrio essendo la minima di tutte le pene, possano questi invidiare la sorte dei dannati nei sottoposti cerchi, se per *sorte* s' intende, come si deve, la pena loro assegnata da Minosse. Ma guardate naturalissimo significato che ha la *ogni altra sorte,* se quelli dell' atrio non hanno

speranza della fama che viene dalla morte o comincia dopo la morte. Allora dovrà dirsi (nè altro può dirsi) che quelli dell' atrio *invidiano ogni altra sorte*, non già perchè bramino di sottostare ai supplizi de' peccatori più rei, ma perchè bramano di aver la sorte loro in quanto alla fama, che di questi parla nel mondo, mentre di essi al tutto si tace.

Il sacro poema esprime in più modi il silenzio meritato nel mondo dai neghittosi, che nulla fecero nè in bene nè in male da potere in qualche maniera attirare a se l' attenzione degli uomini.

Lo esprime col dirci che sono *anime tristi* e *che* nulla operarono. Com' è possibile che si parli di chi non ti porge materia a dir qualcosa di lui? Egli non merita *la infamia*, e non ha diritto *alla lode*.

Lo esprime col dichiararli simili a quegli angeli, che non furono nè ribelli nè fedeli a Dio, *ma per se foro*. Chi non pensa che a se, e non si cura di altri, non è degno che altri a lui pensi, o parli di lui.

Lo esprime col dichiararci, che *i cieli li cacciano* nè *li riceve l' inferno*. Se sono tali che li rifiuta il cielo, e nell' Inferno non vi è luogo per loro, come volete che uomo ne parli mai, sia nella vita, sia dopo la morte?

Lo esprime col continuare a dirci che la *loro vita è cieca e bassa*. Una vita oscura sfugge alla vista di ognuno, e l' occhio non cura di vedere una vita che su non si leva, e riman sempre nel fango.

Lo esprime col famoso terzetto

Fama di loro il mondo esser non lassa;
Misericordia e Giustizia gli sdegna,
Non ragionam di lor, ma guarda e passa;

Sopra il quale non fo commenti, tanto egli dice da sè.

Lo esprime col porci in rilievo che sono una *setta di cattivi spiacenti a Dio ed ai nemici di Dio*. I poltroni e i gaglioffi (tanto qui vale *cattivi*) non fanno parlare di se , e le persone che spiacciono non si lodano nè si fan segno ai vituperî, ma si disprezzano.

Lo esprime col dar loro il nome di *sciagurati che mai non fur vivi*. È possibile che si parli di chi mai non venne alla luce del mondo? Così di costoro che vi vennero sì, ma nulla fecero, e furono come se non vi fossero punto venuti.

Spiriti sì degradati non è sperabile che abbiano mai una qualche fama; ed essendo d'altra parte certo , secondo Dante , che tutti i dannati ne sono avidissimi, non vi ha ragione per sospettare che gli spiriti dell' atrio non l' ambiscano anch' essi. Il loro cruccio maggiore quindi si è il sapere di essersi disciolti dai loro corpi senza aver nulla operato che meritasse una lode, e il non poter nutrire una speranza, che quella fama, la quale non ebbero in vita, cominci per loro dopo la morte.

VII

52-54 . . . io che riguardai vidi un' insegna ,
Che girando correva tanto ratta ,
Che d'ogni posa mi pareva indegna.

La pena di questi neutrali voi la mostrate giustissima e rispondente alla neghittosità dei medesimi.

Non omettete di osservare che meritamente si fa essere in un continuo moto nell' Inferno chi nel mondo non si mosse a far punto di bene. Ma la insegna perchè non si raggiugne ? Nei vostri Commenti non trovo una risposta a questo perchè. Per rispondere, io dunque direi, che la insegna simboleggia il fine sempre spregevole e vile a cui mirarono in vita que' pigri, il qual fine dovette essere sempre una cosa da nulla o un' inezia. Se lo raggiunsero questo fine nel mondo, sta ora bene che non raggiungano la insegna giù nell' Inferno, per significare che un fine abbietto non è degno di una creatura ragionevole com' è l' uomo. E Dante forse dalla qualità dell' insegna, che, per essere appunto quella che era, fuggiva veloce allo scopo che nessuno arrivasse a toccarla, riguardando vide o inferì che *d' ogni posa era indegna*, quasi volesse dire, non già che fosse *sdegnosa*, come tutti spiegano, ma *immeritevole* di posare, perchè immeritevole di essere ambita e raggiunta.

Indegno per *isdegnoso* mi par cosa dura, e appena è che abbia un esempio in un antico scrittore, laddove *indegno* per *immeritevole* ha mille esempi, ed è cosa dell' uso; ed in tal senso par che meglio si affaccia alla qualità dell' insegna e al concetto di Dante.

Un altra riflessione. Avea sentito il poeta da Virgilio, che gente fosse quella dell' atrio. Pure ci dichiara poco appresso di averlo *incontanente inteso*, e di *esserne fatto certo*, non appena egli vide la insegna, la innumerevole moltitudine che dietro le correva, e colui che aveva fatto per viltà il gran rifiuto.

Si comprende che egli avea ben creduto a Virgilio, e che qui non si tratta se non che di una conoscenza *sperimentale*, che a Dante confermava vere le parole del suo Maestro. Il vedere unito con gli altri un dappoco gli fece intendere che anche gli altri fossero uomini nulli al pari di lui. Il vedere la sterminata folla che seguiva la insegna gli fu d' indizio novello che quella era una torma d' inetti, perchè tale è la maggioranza degli uomiui, la quale mai non si leva così che concepir possa la idea di una bella impresa. Ma la vista dell' insegna altresì gli disse la stessa cosa, perchè scorto colui del rifiuto, e la lunga tratta di gente e la insegna, egli ci nota che *incontanente intese e fu certo* che quella era la setta egualmente spiacente a Dio e a' suoi nemici. Dunque anche la vista dell' insegna contribuì a fargli conoscere in via di fatto che qualità di gente ivi fosse. Ma se è così, è da conchiudere che a qualche segno manifesto, che egli non ci notò, ottimamente capì che la insegna era la insegna dei vili, e però immeritevole, non isdegnosa, di posare e di essere raggiunta.

VIII

. . . . . . la setta dei cattivi
A Dio spiacenti ed a' nemici sui.

Chi mai non fu vivo nè al bene nè al male, non è nè buono, nè *cattivo*, nel senso ordinario di questa parola. Nel Commento grande voi dite aver Dante voluto esprimere che quella era la setta dei dappoco, ma non dite se Dante lo espresse con la parola

cattivi o con le altre che fanno seguito. Io vorrei che chi legge abbia tosto a conoscere che qui *cattivo* vale ignavo, od inerte, o cosa somigliante; e di esempi classici di quel nome in tale significato ne abbiamo a iosa.

Senza recare l'autorità di altri scrittori, si osservi che Dante due volte in quel senso l'adoperò in questo III Canto dell' Inferno, cioè quando fece dire a Virgilio che le anime de' neutrali, vissuti senza infamia e senza lode,

Mischiate sono a quel *cattivo* coro
Degli angeli che non furon ribelli,
Nè fur fedeli a Dio, ma per sè foro;

e quando veduta la insegna che girando correva, la immensa moltitudine di gente che le andava dietro, e l'ombra di colui che dalla viltà fu indotto a fare il grande rifiuto, egli disse

Incontanente intesi e certo fui,
Che questa era la setta de' *cattivi*
A Dio spiacenti ed a' nemici sui.

IX

Elle rigavan lor di sangue il volto,
Che mischiato di lagrime, a' lor piedi
Da fastidiosi vermi era ricolto.

67

Ne' due vostri Commenti non trovo una parola relativa al sangue che dai vermi era ricolto *a' lor piedi*, nè mi rammento che altri Commentatori la dicano, per dare una chiosa che a me sembra la vera.

I fastidiosi vermi erano aderenti ai piedi di questi sciagurati? Non credo che Dante volesse ciò dirci. Opino che in quella vece abbia voluto significarci che i vermi erano sopra il suolo dove correvano quelle anime.

Deve pensarsi dei vermi quello che Dante ci espresse dei mosconi e delle vespe, che rigavano a loro il volto di sangue. Dov' erano questi insetti? *Erano ivi*, cioè soprastavano a tutto il piano circolare, che veniva percorso da quegli spiriti. I mosconi e le vespe svolazzavano qua e là, e senza essere addetti al supplizio più di uno che d' un altro pungevano crudelmente chi meglio lor talentava.

È facile il concepire, che filando il sangue lungo la faccia, e mescolandosi con le lagrime, cadesse finalmente nel suolo, e che tutto il piano circolare, che dagl' ignavi continuamente e velocemente era corso, fosse bagnato di quel sangue e di quel pianto. Dopo di che è anche agevole immaginare, come fosse quel piano tutto brulicante di vermi, i quali pascevansi di quella sozzura.

Quando fu che Dante si accorse di questi vermi? Nell' istante medesimo che vide la lunga tratta di gente la quale andava dietro l' insegna. Vedendo gli spiriti che correvano, vide anche i vermi. Ma dove? Presso ai piedi dei correnti, cioè nel piano dove vide correre quelli spiriti. Ed ecco perchè ci dice che il sangue mischiato di lagrime era ricolto ai lor piedi da vermi fastidiosi. Non volle già dirci che i vermi fossero attaccati ai loro piedi (cosa impossibile, o certo assai difficile ad avvenire in chi

corre con la rapidità del lampo), ma che erano sempre presso ai loro piedi in tutta la periferia circolare, sulla quale correvano, e tornavano a correre continuamente, com' egli li vide.

Devo rettificare una inesattezza, che mi scorse dalla penna nello scrivere la IX lettera, ed è che diedi al ch. p. Viani il nome di Bartolomeo, mentre egli si chiama Bonaventura.

Di più, ai letterati approvatori de' miei studi su Dante devo aggiugnerne sei che allora omisi, e che non avrei trasandato se mi fossero occorsi alla mente, cioè il celeberrimo archeologo Romano G. Battista De Rossi, il Cav. Luigi Razzolini conosciuto per varie opere letterarie di molto pregio, il prof. Paolo Recanatesi scrittore di versi latini ammirabili per concetto e per eleganza; il valente oratore Can. D. Bernardino Quatrini, e i due ch. Ab. Antonio Donati e Ludovico Passarini.

Pubblicato appena il vostro piccolo Commento del sacro poema, dopo l' altro assai più diffuso, io vi scrissi consigliandovi a dettarne un terzo che fosse medio tra il piccolo e il grande, ossia che non avesse la troppa ampiezza di questo e nemmeno la troppa brevità dell' altro. Voi mi rispondeste, dicendo che prima di pensare a un terzo Commento doveano smaltirsi le molte copie del Commento piccolo, e le non poche che ancor vi restavano del grande; al che bisognava un tempo assai lungo. Allora fu che

mi venne il pensiero di pubblicare alcune lettere per dare taluni schiarimenti da voi non dati, e per notare qualche cosa di poco esatto, che a me pareva di rinvenire nei due Commenti; e ve ne scrissi privatamente.

Ora voi, attenendovi al mio consiglio, siete in procinto, prima che io l' aspettassi, di pubblicare un Commento medio; e già n' è fuori il programma di associazione.

Avrò più materia di scrivere una centuria di lettere su Dante, come ho promesso nella IX lettera? L' abbia, o non l' abbia, io lodo il vostro divisamento, perchè niente mi è più a cuore di una buona interpretazione del sacro poema, la quale possa diffondersi, chiunque sia che la faccia; e spero che, dopo un lungo e frequente carteggio tra me e voi, non ometterete di avvalervi delle mie povere osservazioni, che quasi sempre avete trovate buone, come gentilmente mi avete scritto.

Del resto, essendo il sacro poema inesauribile, io son certo che, se vorrò continuare la pubblicazione delle lettere Dantesche, non mi mancherà materia da scriverne finchè mi basti la vita.

Godo che avrò presto il primo dei tre volumi, ne' quali sarà diviso il Commento che siete per pubblicare.

Amatemi sempre di quell' amore, col quale io vi amo. Addio.

Ripatransone 21 Giugno 1877

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNÀSSUTI

LETTERA XI

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

—

ALTRE OSSERVAZIONI

SUL III CANTO DELL' INFERNO

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1877

I

Poscia ch' io v' ebbi alcun riconosciuto
Guardai, e vidi l' ombra di colui
Che fece per viltate il gran rifiuto.

È cosa veramente certa che il poeta guardando le ombre dei neghittosi *vide*, o (come legge il Witte) *conobbe* tra quelle l' ombra di Celestino V, che rinunziò il papato ?

Non potrebbe difendere questa sentenza, come incontrastabile, chi anche tenesse per fermo che Dante ebbe conoscenza personale di Pietro da Morrone, perchè poteva Dante aver conosciuto ancora altri uomini, che rifiutarono qualche incarico di comune utilità ; e così resterebbe incerto sempre, se l' ombra veduta e riconosciuta nell' atrio sia di Celestino o di altri. Ma la incertezza si renderebbe maggiore, se fosse dubbio che mai si porgesse la occasione a lui di conoscere di persona il santo eremita. E questa incertezza crescerebbe fino al grado massimo, e cederebbe il luogo alla certezza che l' ombra dell' atrio non era quella di Celestino, se fosse vero, come molti sostengono, che Dante mai non lo vide, perchè in tal caso non era possibile il riconoscimento.

I difensori della sentenza che Dante alludesse a Celestino si fondano principalmente sull' ira che il poeta sentiva contro di Bonifazio VIII, immaginando egli che questo Pontefice avesse potuto almeno indirettamente aver parte nella sua condanna all' esilio.

Essi direbbero: Dante era sdegnato con Bonifazio. Ma fu Celestino che colla sua rinunzia die' luogo a Bonifazio, il quale gli succedette nella cattedra di s. Pietro. Dunque Dante esser dovea sdegnato altresì contro di Celestino.

Anche voi ragionate nella stessa maniera.

Ma l' argomento non regge. Perchè avesse una qualche forza farebbe d' uopo supporre che Celestino sapesse dovergli succedere Bonifazio, e che non ignorasse dover costui contribuire alla condanna di Dante. Ora egli è incerto che Bonifazio avesse nella condanna una qualche parte, ed è certissimo che Celestino ignorava quel che sarebbe avvenuto sia in ordine alla successione, sia in ordine alla condanna. Dunque il disfogare la rabbia contro di Celestino per l' ira che Dante nutriva contro di Bonifazio non potrebbe spiegarsi con la sola cieca passione, che dominava l' animo dell' Alighieri, sarebbe d' uopo supporre che alla passione riferentesi a Bonifazio si unisse la cecità della mente rispetto a Celestino, e dovrebbe dirsi che l' Alighieri fu passionato insieme e imbecille, accagionando Celestino di una colpa, della quale vedeva ogni uomo che egli era immune.

La virtù angelica di Pietro da Morrone, la sua vita contemplativa, il suo spirito di orazione non

erano pregi che alcuno ignorasse, e risplendeano pure innanzi agli occhi di Dante. Che un cattolico, indifferente nella religion che professa, si permetta dei lazzi e degl' insulti contro uomini ammirevoli per innocenza e per santità può accadere, e noi vediamo che spesso accade. Ma non è da misurare alla stregua di certi moderni cattolici il cattolicismo dell' Alighieri. Egli era un uomo, che profondamente sentiva e rispettava la sua religione, e lo irridere un santo eroe sarebbe stato al suo sguardo delitto non perdonabile. Non è pertanto da credere, che volesse esporre allo scherno s. Celestino da tutti avuto per santo.

Ma vi ha di più. Non avrebbe solamente egli esposto alla irrisione un uomo commendevole per santità e sotto un rispetto che non avesse veruna attinenza colla santità di quell' uomo. Egli avrebbe beffato la santità stessa di costui, e poeta della rettitudine, inteso col sacro poema alla riforma dei costumi dell' Italia e del mondo, avrebbe bandito ai quattro venti che l' *umiltà* è una *viltà*, ossia che il fondamento d' ogni virtù è cosa da sciocchi e da vili. Esagero io forse? No; dico meno del vero. Era ben noto che Celestino, uomo di penitenza e di preghiera, apprese per esperienza che egli era disadatto al governo della cristianità; e se potè cedere alle insistenze degli elettori coll' accettare il gran carico del Pontificato, nella speranza di far qualche bene, si disilluse poi e conobbe che quel carico non era delle sue spalle. La umiltà lo fece

resistere all' accettazione, questa virtù e la idea del dovere lo indussero alla rinunzia. Se continuava nel reggimento della Chiesa, persuaso come era che il reggerla non era da lui, egli avrebbe gravemente mancato. E si pretende che egli fosse un dappoco, e che meritasse, se non l' Inferno, almen l' atrio, mentre egli fu degno del Paradiso ed ivi si guadagnò un luogo distinto appunto pel sentir basso di se, e per il pieno adempimento dei suoi doveri? Dante non potè mai essere di questo avviso; egli non potè dire e non disse che Celestino per la sua viltà rifiutò il triregno. Glie lo han posto in bocca alcuni interpreti, che non lo intesero, e che certamente non hanno il concetto che aver si deve del cattolicismo di Dante.

Oltre a che, Dante non era abituato a concepire come atto vile ed indegno il rifiuto del principato e della magistratura, quando colui che rifiutava o era, o in suo cuore riputavasi inabile a sostenerne le parti. Anzi egli esecrava coloro, che per montare in alto parteggiavano, non mossi a ciò fare dal desiderio di procacciare il comun bene, ma sì dalla rabbiosa cupidità di sovrastare. E chiamava tiranni i signori delle città italiane, che in luogo di migliorare le sorti di que' popoli studiavano all' accrescimento della propria grandezza, e a questo fine fomentavano le discordie e sacrificavano gli averi e le vite dei cittadini. Se principi di questa risma erano da lui chiamati tiranni, e però tenuti non punto acconci alla signoria, è da credere che egli avrebbe voluto

e lodato il rifiuto, che essi ne avessero fatto. Dunque non potea biasimare, ma sì dovea lodare Celestino, che essendo inetto a tenere in mano le chiavi di s. Pietro, e tale da se riputandosi, rinunziò al papato.

Ecco le parole di Dante (Purgat. C. VI, v. 125. e segg).

. . le terre d' Italia tutte piene
Son di tiranni, ed un Marcel diventa
Ogni villan che parteggiando viene.

Dopo le quali il poeta si volge a Firenze con amara ironia e le dice che il mal governo delle altre italiane città non si estendeva a lei; i cui cittadini erano intesi al bene della repubblica, aveano sempre la giustizia in bocca, ed erano pronti a prendere sopra di se il peso della direzione della pubblica cosa, mentre per tutto altrove nessuno avea cura del pubblico bene, molti erano amatori della giustizia, ma si peritavano di cercarne il trionfo per tema di errare, e molti si astenevano dagli ufficii, perchè diffidavano di possedere quella virtù che, secondo loro e secondo la verità, era necessaria per compierli degnamente:

Fiorenza mia, ben puoi esser contenta
Di questa digression che non ti tocca,
Mercè del popol tuo che sì argomenta.

Molti han giustizia in cor, ma tardi scocca
Per non venir senza consiglio all' arco:
Ma il popol tuo l' ha in sommo della bocca.

Molti rifiutan lo comune incarco ;
Ma il popol tuo sollecito risponde
Senza chiamare, e grida: Io mi sobbarco.
(Ib. 126 - 135).

Il sacro poema ci fornisce adunque manifeste prove che Dante avversava chi si manteneva nell' autorità sovra i popoli, mentre era nell' obbligo di deporla, e che malvedeva e vituperava agramente chiunque si facea sollecito ad afferrarla, non avendo le doti che si richieggono all' esercizio di essa. Da ciò segue, che dove Dante avesse voluto fare allusione a Celestino nel noto verso, egli sarebbe in contradizione con se medesimo, perchè presupposta la inettitudine di lui avrebbe biasimato ad un tempo e chi riteneva e chi abbandonava le redini del governo. Ad evitare la quale contradizione dobbiam concludere che colui che fece il gran rifiuto non è Celestino, e che mal si appongono i molti interpreti sostenitori di questa sentenza.

Volgiamoci ad altra considerazione.

Tocca il cuore de' leggitori la venerazione e l' affetto, con che l' Alighieri parla delle vergini votate a Dio, che innanzi all' aurora sorgono a mattinar lo sposo, e dei monaci e religiosi di ogni ordine, che abbandonato il mondo si diedero alla contemplazione delle celesti cose.

S. Pier Damiano parlando dell' eremo del monte Catria,

Che suol' esser disposto a sola latria,

dice a Dante :

. . . . Quivi
Al servizio di Dio mi fei sì fermo,
Che pur con cibi di liquor d' ulivi,
Lievemente passava e caldi e gieli,
Contento nei pensier contemplativi.
Render solea quel chiostro a questi cieli
Fertilemente ecc.

(Parad. C. XXI, v. 113 e segg).

Nel C. XXII del Paradiso (v. 46 e segg). s. Benedetto esce in queste parole encomiando gli eroi, che ivi (nel cielo di Saturno) sono insieme con lui.

Questi altri fuochi tutti contemplanti
Uomini furo, accesi di quel caldo
Che fa nascere i fiori e i frutti santi.
Qui è Macario, qui è Romoaldo;
Qni son li frati miei che dentro a' chiostri
Fermar li piedi, e tennero il cor saldo.

Poco appresso, accennata la scala per cui scendono e salgono gli spiriti dati alla più alta contemplazione, e che da ivi varca infino all' ultima sfera, che è il cielo empireo, s. Benedetto continua dicendo:

Infin lassù la vide il patriarca
Iacob isporger la superna parte,
Quando gli apparve d' angeli sì carca.

. . . . . .

Ma per salirla mo nessun diparte
Da terra i piedi, e la regola mia
Rimasa è giù per danno delle carte.

Le mura che soleano esser badia ,
Falte sono spelonche, e le cocolle
Sacca son piene di farina ria.
(Ib. v. 70 e segg.)

Possiamo dunque esser sicuri, che Dante pregiava e ammirava e vergini e monaci ed eremiti, che staccandosi interamente dalla terra si sollevavano al cielo , e affisandosi in Dio dimenticavano il mondo per goder solo l' angelica voluttà di pensieri e di affetti al tutto divini. E i modi agri, che egli usa contro i poco osservanti delle monastiche leggi , non sono che l' ira di un uomo, il quale sfolgora la inosservanza , perchè sa che il tenersi a quelle leggi è la più perfetta elevazione del cristiano , e non gli cape nell' animo, come chi una volta sentì le celesti dolcezze ne possa essere infastidito e abbia il cuore di volgersi al godimento di altri beni. - Ma Celestino era tanto invaghito della solitudine e del raccoglimento in se medesimo, che si dovè molto penare per muoverlo e indurlo a vestirsi del papale ammanto. Egli se ne spogliò anche pel fine di tornare all' eremo , e quivi dedicarsi esclusivamente alla vita contemplativa. E se mai fu vero che taluno si adoperò a persuadergli il partito della rinunzia , nol fece altrimenti che ponendogli in vista oltre la sua inettitudine al governo della Chiesa , il volere di Dio che tutto nuovamente si desse alla contemplazione di lui nella solitudine dell' eremo; il che dimostra la grande propensione e l' ardente amore di lui a questo genere di vita.

Dunque abbiam nuova ragione da credere, che Dante non allogasse nell' atrio s. Celestino tra le ombre dei neghittosi e dei vili.

La sede che a lui s' addice è il cielo di Saturno; nella mente dell' Alighieri egli era uno dei molti *fuochi*, in cui gli uomini contemplanti lucevano; e dovrà dirsi sempre così fino a che non si dimostri (e chi mai lo potrà ?) che l' Alighieri scrivendo il terzo canto dell' Inferno giudicasse atto vile il rinunziare al mondo per occuparsi della sola contemplazione di Dio, e poi scrivendo i due canti XXI e XXII del Paradiso quell' atto medesimo giudicasse la più bella e la più degna occupazione dell' uomo.

Andiamo innanzi.

Gli spiriti dell' atrio, che *uniti ai loro corpi nulla fecero nè in bene nè in male*, furono uomini, *che vissero senza infamia e senza lodo*. Essi *non hanno speranza di morte*, ossia non possono aspettarsi che dopo la morte qualcuno parli di loro, come alcuno non ne parlò infino che vissero. Dante ci dice espressamente, che

Fama di loro il mondo esser non lassa.

S. Celestino prima di morire e dopo la morte fu senza fama ?

I Cardinali lo elessero Papa per la fama della sua santità. Per questa medesima fama il Pontefice Clemente V lo scrisse nell' albo dei santi. L' una e l' altra di queste cose non poteva ignorarsi dall' Alighieri, perchè furono fatti, che si compirono quando l' Alighieri era tra i vivi, e fatti così rilevanti e di tanto

interesse per la intera cristianità da non poter nascere un ragionevole dubbio che non arrivassero all' orecchio di lui. Dunque, qualunque opinione egli avesse tenuto intorno alla rinunzia fatta da Celestino (e ciò dico per esser largo cogli avversarî) essendo manifesto, che Celestino fu uomo di molta fama nel tempo che visse, e che questa fama a cento doppi si accrebbe dopo la morte per la canonizzazione di lui, Dante sarebbe un mentitore se quest' uomo famoso avesse posto tra le ombre di quelli che non hanno nè fama nè infamia, e che partendo dal mondo non lasciano alcuna traccia di se.

Una parola sul *rifiuto.*

L' uso corrente vuole che faccia rifiuto di una cosa colui che non l' ha, e al quale si offre; e chi da se rigetta quello che ha si dice che lo rinunzia, e non lo rifiuta. Se dovessimo stare all' uso odierno, sarebbe chiaro che *colui, che fece il gran rifiuto* non può essere s. Celestino, perchè s. Celestino già possedeva il papato allorchè si risolse a rinunziarlo.

Ma gli antichi non sempre dettero al nome *rifiuto* e al verbo *rifiutare* il senso di *non accettazione* e di *non accettare*; talvolta adoperarono quelle parole nel senso di *rinunzia* e di *rinunziare.* Tuttavia è certo che il significato più ovvio, che ebbero presso gli antichi, è il primo; e forse potrebbe osservarsi che il rifiutare e il rifiuto nell' altro significato ha presso i classici quel valore nei *soli casi*, che il contesto si presta a far intendere chiaramente che si tratta di rinunzia a cosa già posseduta.

Ma io dico: perchè vogliamo supporre che l'Alighieri desse ad un nome un senso, che non era molto usitato? Nel dubbio, ragion vuole che le parole di uno scrittore si prendano nel significato in cui le usarono i più, quando nulla vi abbia che ci costringa a prenderle nel senso in cui le usarono i pochi. Che vi ha nel noto versetto che ci obblighi a dare al rifiuto il senso di rinunzia? Io nulla ci veggo, anzi scorgo che non può valere la rinunzia al papato di Celestino, perchè le già fatte osservazioni ci escludono l'allusione a questo santo Pontefice.

Questa osservazione poi ha più valore, se lo scrittore, che fa uso di una parola adoperata dai più in un certo senso, l'abbia egli sempre adoperata nel senso dei più. Ora, che io mi sappia, tre volte adopera Dante nel sacro poema il nome e il verbo in controversia. Nel C. III dell' Inferno usa il nome *rifiuto*, e in altri due luoghi (Purgat. C. VI, v. 133. e C. I, v. 7.) usa il verbo *rifiutare*, cioè

Molti rifiutan lo comune incarco:

e

Come fa chi per lei vita rifiuta.

Per determinare il significato da darsi al nome rifiuto del C. III dell' Inf., è da vedere il senso, che ha il verbo rifiutare negli allegati due versi.

Nel primo è chiaro come la luce del mezzodì, che quel verbo ha il senso di *non accettare*.

Nel secondo è chiaro che basti avere quel verbo il medesimo significato. Infatti è Virgilio, che parla a Catone, il quale si uccise piuttostochè vivere una vita

non libera. Egli dice: Permetti a Dante, o Catone, di ascendere al monte, ove si acquista la vera libertà. Tu non puoi negarti a questa preghiera, tu, dico, che tanto avesti cara la libertà da preferire la morte ad un viver non libero; ossia tu che rifiutasti, o non accettasti, tal vita che ti si offriva, e volesti morire piuttostochè incominciare a viver da schiavo.

Sofisticando, potrebbe dirsi che Catone uccidendosi rinunziò alla vita che avea, e così prendersi il verbo rifiutare nel senso di rinunziare. Ma si risponde, che Catone non si uccise, se non quando seppe che non vivrebbe più da uomo libero; il che vuol dire che egli non accettò di vivere da uomo non libero, e uomo libero rimase fino alla morte. Cesare avea soggiogato il mondo e gli animi di molti Romani, ma non l'animo di Catone, che libero visse, e liberò volle morire. Oltre alla storia, ce lo testifica Orazio che nella Ode I del libro II scrive:

Audire magnos iam videor duces
Non indecoro pulvere sordidos,
Et *cuncta terrarum subacta*
Praeter atrocem animum Catonis.

Dunque il rifiuto dell'atrio vale *non accettazione*, e non può applicarsi a Celestino V, che accettò il Papato e poscia lo rinunziò.

Chi è dunque colui del rifiuto? Per ora non so chi sia, e poco monta l'investigarlo, perchè sarebbe un dar fama ad uomo, che non la merita, e che Dante volle che non l'avesse; tanto era vile!

3

II

E tu che sei costì, anima viva
Partiti da cotesti, che son morti.

L' *anima viva* equivale per voi ad anima avente la grazia santificante; e giusta la interpretazione che ne fate ne' due Commenti, Caronte griderebbe volto all' Alighieri: Tu, che sei vivo alla grazia, e sei nell' amicizia di Dio, allontanati da cotesti che sono morti alla grazia, e sono nell' ira di Dio.

Rammento di avervi scritto, è già tempo, che siffatta spiegazione non mi pareva buona, e v' indicava qualcuno de' motivi che mi piegavano a intendere l'*anima viva* per *anima vivificante un corpo*, o per *uomo vivo.*

Voi teneste fermo, e la vostra fermezza mi fu cagione che io tornassi nuovamente a pensare sopra un tal punto, desideroso di trovar modo da convenire con voi. Ma non mi venne fatto, ed ora vi esporrò più diffusamente i miei pensieri, se mai non fossi stato compreso nelle private lettere, che vi ho diretto.

Dante è la figura dell' uomo peccatore, che esce dalla selva dei vizî, ove continuamente si facea reo di colpe attuali, per cominciare una vita nuova, e salire il monte della virtù. Spaurito dalla lotta, che dovea sostenere contro le tre grandi cupidità, lussuria superbia e avarizia, indietreggia. Virgilio gli mostra il bisogno di fare un viaggio oltremondiale, se vuol compiere il preso divisamento di cangiar vita e costumi. Il poeta si arrende. Poco stante disvuol ciò che

volle, e cangia proposito. Ai nuovi conforti di Virgilio ritorna alla risoluzione di fare il viaggio per i tre regni. Egli è in questo stato, quando Caronte gli grida: *Anima viva*, *partiti* ecc.

Abbiamo un minimo segno della giustificazione di Dante ? Io veggo in lui un peccatore, che vuol sì ravvedersi, ma che fino a qui non ha cancellato i peccati, dei quali la sua coscienza lo accusa. Anzi ravviso in lui un peccatore , che tentenna tra il volere e il non volere ; e quando è innanzi a Caronte, lo trovo il medesimo che egli era allora che uscì dalla selva , con questo divario, che allora confusamente apprendeva i mezzi da porre in opera per giugnere alla giustificazione, ed ora ha veduto chiaramente quali esser debbano, e già comincia a praticarli. Ma le piaghe dell' anima contratte nella selva non sono rammarginate, e appunto per farsi sano si trova già nel principio di quel viaggio , consigliatogli da Virgilio come unico mezzo per uscir dal peccato e campar per sempre dalla selva selvaggia. Dunque non era giustificato.

So bene che Dante può essere considerato e come uomo individuo, e come figura del peccatore del medio evo. So pure che non tutto quel che si addice alla figura conviene sotto ogni rispetto all' individuo, che di quella si veste, e viceversa. Ma è tuttavia indubitato che nell'individuo debba almeno trovarsi ciò che presta il fondamento alla figura. Se l'Alighieri, che intraprende il viaggio dell'Inferno, non ha più veruna macchia nell' anima, qual cosa è in lui, che possa darci l'appiglio a considerarlo come un soggetto che si presti alla figura

del peccatore? Un uomo già tornato nella grazia di Dio, che simboleggi un peccatore, che è nella disgrazia di lui, mi sembra un controsenso, e sarebbe come una nave (non quella di Orazio), che quieta fra le placide onde del mare, e mentre spirano i zeffiri, si assumesse per simbolo di un' agitata repubblica.

Ma il peccatore, direte voi, con un atto di *vera contrizione* può cancellare ogni peccato, purchè sia fermo nel proposito di fare, ove possa e quando possa, la sacramental confessione; e così può pensarsi che Dante già fosse perfettamente contrito.

Che un peccatore possa tornare nell' amicizia di Dio con la contrizione non è chi lo neghi. Ma io credo doversi negare che con quella già Dante fosse giustificato.

Un uomo così irresoluto, come qui sopra si è detto che Dante era, non pare che possa supporsi contrito, se non anzi pare, che a stento si sia condotto alla pratica di quei mezzi, che escludono la contrizione e apparecchiano la via alla semplice *attrizione*.

Nè gioverebbe il dire, che Dante come persona privata non deviò giammai dal sentiero del bene, e che però il fatto stesso dimostra che egli era *anima viva* nel senso di un' anima *giusta*. Voi vi sforzate di far vedere che Dante fu sempre immune da certe pecche. Egli stesso peraltro vi contradice, ponendo in bocca di Beatrice questo amaro rimprovero:

Dante, perchè Virgilio se ne vada,
Non pianger anco, non pianger ancora;
Chè pianger ti convien per altra spada.

. . . .

Regalmente, nell' atto ancor proterva,
Continuò, come colui che dice,
E il più caldo parlar dietro riserva:
Guardami ben: ben son, ben son Beatrice;
Come degnasti d' accedere al monte?
Non sapei tu, che qui è l' uom felice?

Dopo di che Beatrice si volge agli Angeli, e a loro così parla di Dante:

Voi vigilate nell' eterno die,
Sì che notte nè sonno a voi non fura
Passo, che faccia il secol per sue vie;
Onde la mia risposta è con più cura,
Che m' intenda colui che di là piagne,
Perchè sia *colpa* e *duol* d' una misura.

. . . .

Questi fu tal nella sua vita nuova
Virtualmente, ch' ogni abito destro
Fatto averebbe in lui mirabil pruova.
Ma tanto più maligno e più silvestro
Si fa il terren col mal seme, e non colto,
Quant' egli ha più di buon vigor terrestro.
Alcun tempo il sostenni col mio volto;
Mostrando gli occhi giovinetti a lui,
Meco il menava in dritta parte volto.
Sì tosto come in su la soglia fui
Di mia seconda etade e mutai vita,
Questi si tolse a me, e diessi altrui.
Quando di carne a spirto era salita,
E bellezza e virtù cresciuta m' era,
Fu' io a lui men cara e men gradita;

E volse i passi suoi per via non vera,
Immagini di ben seguendo false,
Che nulla promission rendono intera.
Nè l'impetrare spirazion mi valse,
Con le quali e in sogno ed altrimenti
Lo rivocai; sì poco a lui ne calse.
Tanto giù cadde, che tutti argomenti
Alla salute sua eran già corti,
Fuor che mostrargli le perdute genti:
Per questo visitai l'uscio de' morti.
(Purgat. C. XXX vv. 55 e segg.)

Torniamo alla contrizione.

Quando si sceglie una figura, perchè altri mirando in lui ne segua l'esempio, la figura vuol essere tale che si porga a modello di ciò, che nel più de' casi suole avvenire. Dunque il nostro poeta, che esce dalla selva dei vizî per calcare il sentiero della virtù e però è figura del peccatore, che vuole abbandonare il peccato e tornare in grazia di Dio, deve porgersi tale, che i peccatori ne prendan l'esempio per fare quello che ordinariamente sogliono per venire alla giustificazione. Ora qual' è la via ordinaria battuta dai peccatori per liberarsi dal peccato? Meno rarissime eccezioni, i peccatori tornano a Dio per la considerazione delle pene eterne riserbate a coloro, che vivono nel peccato fino alla morte. Dunque Dante, non ancora giustificato, dovea, per presentarsi a tutti come modello, meditare sopra ciascuna delle pene dovute ai diversi peccati, e così concepito l'orrore verso di quelli, e detestandoli di vero cuore con un atto che i

Teologi chiamano di *attrizione*, dovea farsi innanzi a chi ha le chiavi di s. Pietro e confessar le sue colpe ed esserne assolto. Così Dante dovea fare, e così fece come figura del peccatore.

Ponete in lui la contrizione nel principio del suo viaggio, e svanisce tosto la figura del peccatore; e Dante non è più questa figura, ma sì la figura di qualche peccatore che s' induce alla conversione non per i supplizî, che vuole schivare, sibbene pel puro amore di Dio, dolendosi del mal fatto per questa sola ragione, che il peccato è un' ingiuria fatta ad un essere perfettissimo e amabilissimo, che merita tutto l' amore dell' uomo. I peccatori di questa sorta, che cioè si pentono pel solo amore a Dio dovuto, son pochi o molti? Sono sì pochi da potersi contar sulle dita. Niuno potrà mai persuadersi che chi raffigura in genere il peccatore, ad un tratto diventi simbolo di pochissimi tra milioni di peccatori, e così lasci di essere quello che egli è, e che voi tenete che sia, come io tengo con voi.

Se non che volendo anche supporre per un istante che fosse ben fatto di assumere un simbolo che ci significhi ciò che un peccatore *sarebbe meglio* facesse per convertirsi, voglio dire un simbolo di peccatore che a Dio si riamichi per contrizione e non per attrizione, io allora non saprei vedere perchè volendo passare dal reale all' ideale non si assuma un simbolo che ci offra il peccatore contrito colla contrizione al *massimo grado d' intensità*. Or Dante non è simbolo di un peccatore siffatto.

Insegnano tutti i Teologi, che con la contrizione

si cancella sempre il peccato, ma non sempre si cancellano tutte le reliquie dello stesso peccato. A cancellare altresì queste reliquie fa mestieri di una contrizione portata al massimo grado d' intensità. Ma con tutta la pretesa contrizione, che voi supponete in Dante, le reliquie de' peccati rimasero in lui, perchè l' Angelo della porta del Purgatorio appresso alla confessione segnò nella fronte di lui sette P, che sono appunto quelle reliquie da cancellarsi, come si cancellarono, nel passare che fece Dante per i sette cerchi, ove si purgano le reliquie dei sette peccati capitali.

Dunque Dante non è l' ideale del peccatore contrito; e allora non resta che rappresenti se non che il peccatore, che col meditare l' Inferno si procura l' attrizione, e cancella i peccati e si giustifica colla sacramental confessione, rimanendogli il debito di cancellar le reliquie di quei peccati, dei quali la confessione portò via le macchie dall' anima.

Guardate come è bello il processo tenuto da Dante in quanto è figura del peccatore preso nella sua generalità. In lui si avvera quello che accade della massima parte dei peccatori.

Il peccatore, parlando del più de' casi, sente a quando a quando lo stimolo, che a Dio lo richiama. Risolve di tornare a lui, ma la forza delle passioni lo fa cedere e pentire del suo pentimento. Ei non è punto pago di se, e tornando col suo pensiero alle minacce annunziate a lui dalla parola stessa di Dio, un bel giorno si riconcentra in se stesso, e si persuade che se non riforma la propria vita l' Inferno

*

è inevitabile per lui. Le pene da sostenersi per tutta la eternità sono indicibili. Egli alla vista di questo eterno avvenire fa uno sforzo da eroe per rinunziare ad ogni profano amore, abbomina finalmente i suoi peccati, e li sottopone alle chiavi del ministro di Dio.

Dante corse per lo Inferno, inorridì alla vista di quei supplizî, vinse se stesso con uno sforzo divinamente dipinto nello sforzo, che dovè fare per capovolgersi nel centro della terra o nell' uscita dell' Inferno; il quale sforzo è un simbolo meraviglioso di quello, che far deve ogni peccatore per capovolgere i proprî affetti, per odiare quello, che ebbe amato sempre finora, e cominciare ad amare quello che finora non curò e disprezzò. Egli ha già detestato sinceramente le colpe, delle quali fecesi reo nella selva. Dopo di che, già ben disposto alla confessione, genuflette ai piedi dell' Angelo custode del Purgatorio, si batte il petto tre volte, e chiede misericordia.

Abbiamo così un perfetto parallelismo tra il peccatore in genere e Dante che ne è la figura. Ma se quella figura restringasi, e si pretenda che simboleggi unicamente il peccatore contrito, il parallelismo va in fumo, e ad ogni tratto c' imbatteremo in difficoltà, che resteranno insolubili.

Come potrebbe infatti conciliarsi collo stato di grazia, che si vuole acquistasse Dante a mezzo della contrizione, la pietà sentita alla vista dei due cognati, Francesca e Paolo, che il fece piangere e venir meno e cadere, come se egli morisse? (Inf. C. V).

Come potrebbe conciliarsi con lo stato di grazia la compassione per le ombre degl' indovini, travolte

ciascuno *dal mento al principio del casso*, la quale gli meritò il rimprovero della sua scorta:

. . Ancor tu se' degli altri sciocchi?
Qui vive la pietà quando è ben morta:
Chi è più scellerato di colui,
Ch' al giudizio divin passion porta?

(Inf. C. XX.)

Come potrebbe conciliarsi con lo stato di grazia il vivo cordoglio, che il cuor gli punse al vedere, tra gli autori de' scismi, Geri del Bello suo parente invendicato ancora della violenta morte datagli da un Sacchetti, la cui vendetta doveva compiersi da qualcuno, *che fu consorte dell' onta*? (Inf. C. XXIX).

Nè potrebbero star bene insieme, secondo mio avviso, la grazia santificante, che lo faceva amico di Dio, e lo spavento del quale era preso alle minacce dei custodi de' varî cerchi infernali; e molto meno potrebbe accordarsi con quella grazia il desiderio di dare indietro e di tornare nel mondo, che egli una volta espresse così dinanzi alla porta della città di Dite (Inf. C. VIII, vv. 97 segg.):

O caro Duca mio, che più di sette
Volte m' hai sicurtà renduta, e tratto
D' alto periglio che incontra mi stette,
Non mi lasciar, diss' io, così disfatto;
E se l' andar più oltre c' è negato,
Ritroviam l' orme nostre insieme ratto.

Osserverò di vantaggio che gli Angeli prediligono le anime giuste, e le Vite de' Santi sono piene di visioni angeliche e di colloqui fra gli Angeli e i Santi.

L' Alighieri, che ha sempre dinanzi a se il con-

cetto cristiano, pone in rilievo la familiarità degli spiriti celesti con chi è ricco della divina grazia. Non vi ha cerchio del Purgatorio, nel quale egli, già veramente giustificato per la confessione, ed in via di purgare le reliquie dei suoi peccati, non venga onorato da un Angelo delle più care e liete accoglienze.

Dunque, se mai si fosse porta l'occassione di vedere un Angelo nell'Inferno, e se quivi egli era innocente, o già si fosse abbellito della divina grazia con la contrizione, avrebbe dovuto quell'Angelo fargli buon viso e carezzarlo com' era dicevole che si facesse con un amico di Dio.

La occassione si porse, ma avvenne ben' altro.

Virgilio non avea potuto vincere la pugna coi demoni della città di Dite, che gli chiusero le porte nel petto. Un messo del cielo (fanno ridere alcuni, i quali sostengono che fosse o Enea o Mercurio, e non un Angelo) viene già per le torbide onde di Stige. Dante consigliato da Virgilio si atteggia a riverenza, e ad esso s' inchina. L' Angelo con una verghetta apre la porta pien di disdegno, sfolgora la oltracotanza dei demoni con acerbe parole, e poi si rivolge per tornare al cielo. Egli passa vicino al nostro poeta, che sta genuflesso ed ha mestieri di conforto, appresso allo sgomento in cui cadde per la opposizione dei demoni, ma non si arresta nemmeno per un istante, non lo degna forse neppure di un guardo, non certo di una parola, e procede innanzi nel suo cammino come chi ha ben altro da fare che intrattenersi con l' Alighieri:

Poi si rivolse per la strada lorda,
E non fe' motto a noi, ma fe' sembiante
D' uomo, cui altra cura stringa e morda,

Che quella di colui che gli è davante.

(Inf. C. IX vv. 100 segg.)

Tutto sta bene, se Dante non è ancora in istato di grazia. Ma s' egli possiede già quella grazia, il modo tenuto dall' Angelo verso di Dante è per me un' *enigma* più *forte* del messo di Dio del C. XXX del Purgatorio.

Osserverò ancora che il disperare della bontà divina, rispetto ai peccati commessi, può essere tentazione, che faccia sentir la sua forza nell' animo di un peccatore non convertito, ma non sembra possibile che ne abbia veruna nell' animo di un peccatore contrito, e che ha riacquistato la grazia santificante. Ora il *Gorgone* del C. IX dell' Inferno, che *fa di smalto* chi lo rimira, ed impotente a *tornar mai suso*, è simbolo (come avete accennato, dietro una mia osservazione, nel vostro piccolo commento, e come pienamente spero di dimostrare a suo tempo in un altra mia lettera) è simbolo, io dico, della tentazione che induce a disperare. E il consiglio di Virgilio, che Dante volgesse altrove la faccia, e il tenergli coperti gli occhi con le mani perchè nol vedesse, ci voglion dire, che Dante poteva cedere di leggieri a quella tentazione, e che però era egli un peccatore non per anco contrito, e mancante di quella grazia, che riconcilia l' uomo con Dio.

Osserverò finalmente che tutte le volte nelle quali o i custodi o le ombre dell' Inferno o gli spiriti del Purgatorio fan motto della vita di Dante, o della morte che ancora nol colse, parlano sempre della vita fisica o della morte fisica di lui. E in verità i dannati non poteano nulla sapere della vita o della morte spirituale di Dante, e le anime che si espiavano nel Pugatorio non

poteano mai sospettare che fosse egli morto alla vita spirituale, giacchè non vi è ingresso al Purgatorio se non si conceda dall' Angelo della porta, e questi non lo concede che ai *soli giustificati*. Se ciò è incontrovertibile, come lo è, noi raccogliamo indi una luminosa prova per dover credere, che quando Caronte grida all' *anima viva*, che si parla *dai morti*, voglia significare a Dante, che essendo egli uomo vivo della vita fisica non può e non deve accomunarsi agli altri, che a quella vita son morti.

E perchè si cogliesse bene il senso delle sue parole, e non si potesse pensare ch' egli avesse voluto alludere alla vita della grazia, e alla morte che all' anima reca il peccato, poco appresso si spiega ancora più chiaramente, dicendo, che per lui vivo non era fatta la sua nave, buona solamente a trasportare anime nude; doversene cercare ben'altra che valga a reggere il peso di un corpo.

Ma poi ch' ei vide ch' io non mi partiva
Disse: per altre vie, per altri porti
Verrai a piaggia, non qui per passare;
Più lieve legno convien che ti porti.

Contro a questa interpretazione, che dà alle parole *vita* e *morte* il *senso letterale* di vita e di morte fisica, sorge una non piccola difficoltà dal terzetto:

Quinci non passa mai anima buona;
E però se Caron di te si lagna,
Ben puoi saper omai che il suo dir suona.

Una difficoltà qualunque non può, e non deve mai condurre alcuno a rinnegare una tesi, per la quale stanno molti e gravi argomenti, anche se non si trovi il modo di disnodarla. Cosicchè, ove nè a me nè ad altri venisse fatto di mettere in bello accordo le pa-

role di Caronte con l'altre di Virgilio, la difficoltà che nasce dalle parole di costui non ci darebbe il diritto di dubitare del senso da darsi alle parole di Caronte, o almeno nol darebbe a me che tengo per dimostrato qual debba essere il senso necessariamente richiesto da quelle parole. Pure mi proverò di chiarire il detto di Virgilio di guisa che più non abbiano alcuna forza a combattere la nostra tesi.

Chi traghettava Caronte? Le anime di coloro, *che muoiono nell' ira di Dio*, e però le anime indurate nel male e ferme di rimanervi. Che idea dovè concepire Caronte dell' Alighieri nel vederselo innanzi in compagnia della *Ragione*, che lo guidava? La idea di un uomo, *che senza morte visitando il regno della morta gente* non potea far quel viaggio per altro fine che quello di migliorare le condizioni dell' anima sua, sia che si fosse messo a quel viaggio in grazia o in disgrazia di Dio. Anche in istato di peccato non potea visitare l' Inferno che pel solo intendimento di aborrire il peccato stesso, e così ottener la eterna salute. Un peccatore già mezzo ravveduto, e che già mette in opera quanto è necessario per uscire completamente e mai più non tornare nella selva selvaggia dei vizî, o che pratica i mezzi suggeriti dalla rivelazione e dalla ragione per compiere il suo ravvedimento, può in qualche modo chiamarsi buono. Caronte lo disse vivo della vita fisica, ma comprese altresì che visitando vivo l' Inferno ciò faceva per tornar vivo alla grazia, e agli occhi suoi dovè parer buono di una bontà iniziale nel senso che abbiamo spiegato. Egli non lo accennò, ma

Virgilio lo intese e però disse a Dante, che il fiume Acheronte non si passa mai da un'anima buona sia della bontà vera e perfetta, sia della iniziale, che a questa conduce, e gli aggiunse, che omai poteva capire ciò che suonasse il detto di Caronte. Costui era sdegnato perchè vedeva un uom vivo che per il bene suo spirituale (per altro scopo non può visitarsi l' Inferno) voleva passare all' altra spiaggia del fiume, e gridando e negandosi a quel passaggio, disse che non poteva nè voleva ricevere nella sua barca un vivo della vita fisica, sottintendendo che egli era buono, ed era buono perchè avviato al bene secondo che ognuno avrebbe compreso, e come comprese tosto Virgilio.

Per tal modo la difficoltà non è più tale e direi che si volge ad argomento della nostra tesi, perchè in sostanza il detto di Caronte suona così: Tu forse sei peccatore, ma discendendo vivo all' Inferno ciò fai per non discendervi morto; tu visiti l' Inferno per averne cagione a pentirti de' tuoi peccati, e per tal modo fai cosa, che se non ti mostra buono o in possesso attuale della grazia santificante, ti mostra buono nel senso, che quella grazia, che ora non hai, tu desideri di averla, e usi ogni sforzo per acquistarla. Quanto è da me io mi ricuso a prestar la mia opera che agevoli il compimento delle tue brame.

Basti per oggi. Senza porre tempo in mezzo comincio a dettare la XII lettera, nella quale verranno chiariti altri passi del III Canto dell' Inferno; e voi presto l' avrete. Intanto abbiatevi una stretta di mano e un saluto da chi tanto vi apprezza e vi ama. Addio.

Ripatransone 23 Agosto 1877

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA XII

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

ALTRE OSSERVAZIONI ANCORA

SUL III CANTO DELL' INFERNO

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1877

****

I

70\.

E poi che a riguardar oltre mi diedi,
Vidi gente alla riva d' un gran fiume;
Perch' io dissi: Maestro, or mi concedi
Ch' io sappia quali sono, e qual costume
Le fa parer di trapassar sì pronte,
Com' io discerno per lo fioco lume.
Ed egli a me: Le cose ti fien conte,
Quando noi fermerem li nostri passi
Sulla trista riviera d' Acheronte.
Allor con gli occhi vergognosi e bassi,
Temendo no 'l mio dir gli fusse grave,
Infino al fiume del parlar mi trassi.

Povero Dante! Lasciata la turba dei neghittosi, avea spinto innanzi il suo sguardo, e si era accorto che là correva un gran fiume, e che la riva formicolava di gente. Parve inoltre a lui di vedere, che le anime là radunate facessero pressa per il tragitto, se male non discerneva pel fioco lume. Si volse al maestro, e a lui chiese quali fossero quelle anime, e da quale cagione fossero mosse ad affrettare il passaggio del fiume. Virgilio non rispose alla sua domanda, ma dis-

segli che tutto avrebbe saputo allora che fussero giunti alla riva del fiume. S' immaginò l' Alighieri che la dimanda fosse tornata gravosa a Virgilio, e si pentì ed arrossì di averla fatta, e non disse più verbo.

Egli errava, credendo che il maestro nol volesse udire e mal gli sapesse il rispondere. A Virgilio non piacque la domanda, solamente perchè fatta fuori di tempo; e volle avvertirlo, una volta per sempre, che la notizia di checchessia si vuol chiedere e dare a tempo opportuno, come voi giustamente notate nel vostro grande commento.

Ma io son d' avviso, che non pur Virgilio volesse fare questa generale avvertenza della opportunità delle domande, sì ancora un' avvertenza speciale; ossia insegnar volle che è inopportuno il chiedere la spiegazione dei fatti, quando essi non sono ben conti, e in qualche modo della realtà dei medesimi può dubitarsi.

La cosa, che principalmente volea Dante sapere, si era, qual fosse mai la cagione che le ombre della riva facea sì pronte al tragitto. Or questo fatto della prontezza, di cui cercavasi la cagione, non era un fatto di cui l' Alighieri fosse pienamente sicuro. Egli stesso ce lo fa intendere, nelle parole che usò per porgere la domanda. Non disse di voler sapere, onde fosse che le ombre erano così pronte al passaggio, ma sibbene, onde fosse che esse *paressero* così pronte. Quello che *pare* non è il medesimo che ciò che *è*. Voleva Virgilio che Dante si persuadesse innanzi della realtà di quel fatto, e solamente allora che ne avesse veduto il netto gli avrebbe spiegato il perchè di ciò

che avveniva; come in effetto glielo spiegò alla riva del fiume, dicendo che quelle ombre erano le ombre dei morti nell' ira di Dio, e che Dio le frugava così che non pur non temessero, ma vogliosamente bramassero di tragittar l' Acheronte. Se Virgilio gli avesse ciò detto quando fu addimandato, e quando il fatto non era ben certo per l' Alighieri, nell' animo di costui sarebbero surte mille dubbiezze sulla spiegazione che se ne dava, non potendogli parer verosimile, nè forse possibile, che uomo arrivi a bramare ciò ch' egli teme; non sarebbe rimaso egli capace di quella spiegazione, e piuttosto che ammetterla avrebbe forse creduto che la prontezza del tragittare non era vera.

Soltanto si vuole indagare la ragione dei fatti allora che la esperienza ed un' accurata osservazione non ci permettono più di dubitarne; e il mettersi nella ricerca delle cause, quando i fatti sono ipotetici o immaginarî, o non sono ancora conosciuti nella pienezza del loro essere, è un voler campare in aria la scienza, se mai una fantastica dottrina può meritar questo nome. Ed io penso che l' Alighieri non fece rispondere Virgilio, e gli fe' dire che la risposta si differiva al suo tempo e al suo luogo, per mettere nella diritta via i cultori della scienza del suo secolo, che troppo di frequente spiegavano fatti, che non erano fatti, o erano incerti, o non erano quali essi li reputavano per manco di osservazione.

II

91 . . Per altre vie, per altri porti
Verrai a piaggia, non qui per passare:
Più lieve legno convien che ti porti.

Mi è parso sempre di oscura intelligenza questo terzetto.

Non avea saputo mai, prima di vedere il commento del ch. Brunone Bianchi ed il vostro, che il terzetto si potesse leggere con un punto e una virgola dopo il *non qui*. Siffatta variante diradò un poco le tenebre, onde il passo era involto, perchè compresi che Caronte volesse dire: Alla piaggia opposta verrai per altre vie e per altri porti; non verrai qui per far quel tragitto. Se vuoi effettuare il passaggio di là dal fiume, convien che ti porti un legno più lieve. - Ma tutto non mi finiva.

E innanzi tratto, non solendo il nostro poeta porre mai una parola, la quale ridondi, con quella punteggiatura troverei ridondante il *per passare,* perchè non può non intendersi, che il legno più lieve dovea portarlo per passare di là dal fiume, senza un espresso bisogno di questa giunta.

In secondo luogo, se punteggiando a quel modo si può spiegare *verrai alla piaggia per altre vie* ecc, *e non verrai qui*, a me sembra che possa nella stessa maniera spiegarsi, mantenendo l' antica punteggiatura, cioè scrivendo una virgola innanzi al *non qui*, e un punto e una virgola dopo il *per passare.*

La spiegazione allora sarebbe, e a mio avviso non disprezzabile : Per altre vie , per altri porti tu verrai all' altra spiaggia ; non verrai qui (o qui non dovrai venire) per passare di là. Convien che ti porti un legno più lieve, che non è quello che qui tu trovi. -

III

Bestemmiavano Iddio e i lor parenti,
L' umana specie, il luogo, il tempo, e il seme
Di lor semenza, e di lor nascimenti.

Il seme di lor semenza e di lor nascimenti voi dite che sieno i figliuoli dei dannati , e i nepoti e discendenti.

Io non posso convenire con voi. Il *seme* non ha *qui* per me il significato di figliuoli , quantunque sia vero che talora valga figliuoli, come nel verso di questo Canto III :

Similemente il mal seme d' Adamo.

Nel sacro poema incontriamo sei volte il nome di *parenti* o *parente* , non computando in questo numero il luogo che ora c' intrattiene.

1 E li parenti miei furon Lombardi.
(Inf. C. I, v. 68)

2 Tu dici che di Silvio lo parente.
(Inf. C. II, v. 13)

3 Bastava sì ne' secoli recenti
Con l' innocenza, per aver salute,
Solamente la fede dei parenti.
(Parad. C. XXXII, v. 76 e segg.)

4 Trasseci l' ombra del primo parente.

(Inf. C. IV, v. 55)

5 . . . . . . ' se tu ripensi
Come l' umana carne fessi allora,
Che li primi parenti intrambo fensi.

(Parad. C. VII, v. 126 e seg.)

6 . . non piacque ad Ubertin Donato
Che il suocero il facesse lor parente.

(Parad. C. XVI, v. 119 e segg.)

Nei primi tre luoghi *parenti* valgono genitori, e *parente* genitore.

Nel quarto e nel quinto, *primi parenti* suonano i primi genitori, cioè Adamo ed Eva, da cui discende tutto il genere umano.

Solamente nel sesto, *parente* vuol dire legato di parentela o affinità.

Dunque se l' Alighieri ha usato cinque volte *parenti* nel senso di genitori, e sola una volta l' usò in senso più largo, abbiamo già cinque gradi di probabilità contro uno per cominciare a persuaderci, che i dannati, bestemmiando i *parenti*, bestemmiavano i proprï genitori.

Questa probabilità cresce ancora, considerando che i classici adoperarono quel nome assai più spesso per significare i genitori che per esprimere i congiunti o gli affini. Così il Petrarca, nella Canzone *Italia mia*, appella il proprio padre e la propria madre l' uno e l' altro suo parente:

Non è questa la patria, in ch' io mi fido,
Che cuopre l' uno e l' altro mio parente?

Cresce ancora di più, rammentando che i classici latini, dalla cui lingua trasse l'Alighieri una buona parte di vocaboli, quasi costantemente espressero i genitori col nome *parentes*.

Dunque è molto probabile che i parenti bestemmiati alla riva di Acheronte siano i genitori.

E la probabilità diventa certezza, se si consideri, che le bestemmie si lanciano per la rabbia che i dannati sentono di esser venuti alla vita del mondo; che è la cagione, ond' essi debbano eternamente soffrire.

Imperocchè l' autor primo della vita è Dio, e dopo di lui coloro che ci generarono. È dunque cosa naturale che i dannati, dopo di avere bestemmiato Iddio, scaglino contro ai genitori le loro bestemmie.

Mi è piaciuto di assodar questo punto e perchè voi non lo dimostrate, e perchè nessuno abbia a pensare *che il seme della semenza* debba spiegarsi per *genitori*. Il che potendosi, generalmente parlando, non si può *qui*, quando chi legge siasi persuaso, che i genitori sono i *parenti*, non potendo ammettersi che Dante ripeta due volte la stessa idea.

Or diamo uno schiarimento a tutto il terzetto.

I dannati al primo ingresso nel luogo della eterna perdizione guardano all' esistenza che ebbero senza loro saputa, e che dovrà essere per sempre infelice. Il loro primo pensiere corre a Dio, che li volle esistenti, che loro impose una legge la cui violazione li ha giù condotti, e nella ira di cui finirono la vita; e quindi la prima bestemmia è per lui.

Dio decretò la loro esistenza e creò l' anima. Ma

chi fu causa immediata della loro generazione, o chi pose l'opera perchè si effettuasse l'unione tra il corpo e l'anima? I genitori. Dunque nella mente de' dannati è la seconda bestemmia dovuta a loro.

I genitori poi non avrebbero loro data la vita, se mai venuti non fossero alla esistenza; nè vi sarebber venuti mai, se la umana specie non fosse esistita. Dunque alla specie umana si addice la terza bestemmia.

Ma la rabbia è senza misura, e vuol disfogarsi ancora. Come sfogarla più, quando si sono già maledetti Dio, o i genitori e l'umana specie?

I dannati trovano il modo. Bestemmiato il genere umano, si fermano in quello per un istante; ed ecco offrirsi ai loro occhi la schiatta, alla quale appartennero. Fremono tosto di nuovo sdegno contro al tempo, in cui quella schiatta ebbe principio, e più fremono contro al ceppo o capo di quella schiatta, che fu colui, ond' ella si originò e le die' nome, e così fece che anch' essi spirassero le prime aure della vita, e poi si dannassero; il qual nascimento non avrebbe avuto luogo, nè aver lo potea, s' egli non era. Dunque una bestemmia al luogo al tempo e allo stipite della loro stirpe dovea suggerirsi ai dannati dall' odio implacabile contro ogni cosa e contro ogni uomo, che ha comunque una relazione con la propria esistenza.

A quest' analisi, che parrebbe sufficiente da se a farci intendere il *seme di lor semenza e di lor nascimenti* nel senso spiegato, dà novello peso il significato incontroverso di *ceppo* che altre volte ha

questo nome *seme*, e di *stirpe o discendenza* che ha l' altro nome *semenza*, nel sacro poema.

Leggiamo infatti (Parad. C. VII, vv. 85 sg.) che tutta la natura umana peccò nel *seme suo*, cioè nei primi parenti:

Vostra natura quando peccò tota
Nel seme suo.

E leggiamo (Inf. C. X, v. 94.) che l' Alighieri desidera e prega pace alla *semenza* o schiatta di Farinata degli Uberti per muover costui a solvergli un nodo che inviluppava la sua mente:

Deh, se riposi mai vostra semenza.

Come anche leggiamo (Parad. C. IX, in princ.) che Carlo Martello prenunziò all' Alighieri le frodi per le quali la *semenza*, o discendenza sua, dovea restare spogliata del regno di Napoli e di Sicilia:

. . . . . Mi narrò gl' inganni
Che ricever dovea la sua semenza.

Dalle quali cose mi sembra chiarito, che il *seme* non siano i figli e i nepoti, i quali non furono sicuramente in veruna maniera cagione della esistenza dei dannati, ma sia lo stipite o il ceppo della loro schiatta, che ogni casa, almeno di qualche conto, conosce e dice di conoscere per antiche memorie, vero o falso che sia.

Una conferma, che il *seme* di questo terzetto non sieno i figli, si ha dall' amorosa e patetica maniera, con che Cavalcante Cavalcanti parla del suo figlio Guido, e dal ricader supino entro la tomba al primo sospetto, che egli *più non vivesse* e che *il dolce lume*

non ferisse più gli occhi suoi; come pure si ha dal desiderio testè toccato, e dall' Alighieri fatto manifesto a Farinata, che la discendenza di lui avesse riposo. Come il poeta poteva sperare dopo la manifestazione di quel desiderio una risposta, e la soluzione del dubbio, che veramente gli fu sciolto, se Farinata non amava la sua discendenza, ma sì la odiava e la bestemmiava?

Cito solamente questi due luoghi, non perchè altri non ve ne abbiano nel sacro poema, ma perchè mi sembrano più che bastanti a confermare quel che già era dimostrato e chiaro per l' analisi di tutto il terzetto e per altre citazioni.

IV

Caron dimonio con occhi di bragia,
Loro accennando, tutte le raccoglie;
Batte col remo qualunque s' adagia.

Caronte batte qualunque si adagia. - Le anime che si adagiano per taluni espositori sono le anime che stanno a bada e non si affrettano di gettarsi dal lido nella nave; e per altri sono le anime che non si stringono e non si serrano nella stessa nave, o cercano di sedere e di stare ivi comunque agiate.

Vi ha una terza interpretazione, secondo la quale le anime al primo mettere il piede nella barca, e al vedersi dappresso Caronte, arretrano dallo spavento; e Caronte le batte perchè non perdano il tempo, e senza indugio vadano al posto che loro spetta.

Voi siete nella schiera dei primi, pigliando qualunque si adagia per qualunque va adagio o a rilento e non è pronto ai cenni del navighiere, che le ombre chiama alla barca.

Io più volentieri mi attengo alla interpretazione dei secondi, e per buone ragioni la preferisco.

Le anime, al veder la barca e Caronte, *tutte quante insieme si ritrassero alla riva malvagia.* Dunque non ve n' era pur una, che avesse bisogno di sprone o di percossa per farla avvicinare alla trista riviera.

Ve n' ebbe forse taluna ritrosa al cenno di Caronte, che comandava di entrare? Non so persuadermene; perchè Dante ci nota espressamente che Caronte accennando *tutte le raccoglie*, e che il mal seme di Adamo, senza eccezione veruna, facea come le foglie di un albero, le quali d'autunno si spiccano tutte l'una appresso dell' altra.

Dante avea già da lungi veduto gente, ed erano le anime alla riva di Acheronte, la quale, senza saperne egli il perchè, si mostrava pronta di trapassare.

Le anime, Dante seguita a dirci, sono *pronte* al trapassar del rivo, perchè talmente le stimola la giustizia di Dio, che lo stesso timore si volge in desiderio.

Se tutte son pronte a traghettare il fiume, se la divina giustizia sta loro dietro e le incalza, e se da un' anima all' altra non v' è nè vi può essere differenza, io non so vedere come sia possibile, che mentre le altre tutte si affrettano, qualche anima faccia la restìa nè obbedisca ai cenni di Caronte. Se ciò fosse, non

sarebbe più vero che *tutte* son pronte al passaggio, e che tutte sono spronate dalla giustizia di Dio, affinchè non mettano tempo in mezzo, e tosto lo compiano. Avremmo allora temperata la idea, che in senso assoluto Dante ci porge della prontezza di quelle anime, la quale idea oltrepassa ogni termine; perchè è la idea di una prontezza che nasce da viva brama, e non può non essere in quelle anime, e perchè la tema istessa, la qual vorrebbe che non ci fosse, è proprio dessa che innanzi le spinge, tramutatasi in desiderio. É dunque una prontezza di cui non mai la maggiore.

Dopo che Dante ci ha espresso questo concetto della fretta delle anime, voi e molti altri con voi, tarpate il volo a questa celerità, e fate che Dante limiti e corregga la sua espressione, e quasi o senza quasi si contradica.

Lo stesso è a dirsi di coloro, che riconoscono nelle anime la prontezza di mettersi nella nave, ma poi vogliono, che quelle anime arretrino, e che siano spinte innanzi ai loro posti dal remo di Caronte.

Anche qui si ha una prontezza dimezzata, anche qui si nega che la tema sia volta in desiderio, e si viene a dire anche qui che la giustizia di Dio non isprona le anime sì che sien tutte *pronte al trapassare del rio*, come Dante avea creduto di vedere standο da lungi, come avea chiaramente veduto all' appressarsi, e come fa dirsi da *Virgilio*, quando già Caronte (si noti bene) col suo remo ne avea battuto qualcuna che si adagiava. L' *adagiarsi* poi, se ha qualche esempio classico nel senso di stare a bada o di

camminar lentamente, ne ha cento tanti di più nell' altro di accomodarsi o mettersi in positura agiata; e in questo senso metaforicamente l' usò lo stesso Dante (Purg. C. XXV. v. 28):

Ma perchè dentro a tuo voler t' adage.

Direte, ma la Crusca è con noi, con noi è il Buti e qualche altro di molto nome.

Rispondo, con me è la ragione, o l' argomento desunto dal contesto del C. III; con me è il valente filologo Marco Antonio Parenti (Esercit. Filolog. N. 12, p. 9 - 11), al quale era pur noto come la Crusca avesse inteso l' adagiarsi di questo luogo; e per non dire di altri è con me Giovanni Boccaccio, che più di molti altri classici scrittori merita di esser citato, ed in effetto più spesso dalla Crusca si cita.

V

Come d' autunno si levan le foglie
L' una appresso dell' altra infin che il ramo
Rende alla terra tutte le sue spoglie,
Similemente il mal seme d' Adamo.

112

Il Boccaccio, il Buti, l' Anonimo Fiorentino, ora per la prima volta stampato a cura del ch. Pietro Fanfani (1874), ed altri non leggono *rende alla terra*, ma sì *vede alla terra*.

Questa variante da qualcuno spregiata, mi sembra ragionevole e buona, e forse più che l' altra non è.

Chi preferisce il *rende* si appoggia al concetto filosofico, che è chiuso nella immagine del ramo, che rende alla terra le sue spoglie, perchè, si dice, l' Alighieri ci mostra l' albero che avendo tratto i suoi succhi dalla terra a lei li rende ridotti in foglie.

A dir vero, ciò non è molto esatto, perchè l' albero non si nutrisce dei soli succhi della terra, ma riceve l' alimento anche dall' aria ecc.

Oltre a che, non mi sembra che questo sia il luogo, dove l' Alighieri avesse dovuto darci una lezione di botanica. Il suo intendimento doveva essere (ed io credo che questo fosse) di presentarci l' albero, che quasi personificato si addolora dello spoglio, che in lui si fa dal freddo che già comincia, e però pietosamente guarda disperse sulla terra le foglie che lo abbellivano. Certo, è assai più commovente, e in conseguenza più poetico, il concepire l' albero nell' atto che piange la sua nudità, che non è il concepirlo nell' atto che fa la restituzione alla terra.

Per questa semplice osservazione mi par preferibile il *vede* al *rende*.

Noterò qui, che il nostro s. Giacomo della Marca, di cui la sua patria Monteprandone festeggiò il IV Centenario il giorno 26 di Agosto del corrente anno 1877, soleva spessissimo nelle sue prediche allegar Dante (ciò sia detto per quelli, i quali non sanno ancora persuadersi, che Dante è uno scrittore sinceramente cattolico), e che tra gli altri passi del sacro poema citando due volte il terzetto, che

ora esaminiamo, scrisse *vedrà* in luogo di *vede;* la qual *nuova* variante merita considerazione, perchè lo spoglio dell' albero nell' autunno non avviene nè in un punto nè in pochi istanti; egli comincia, e poi continua per lungo spazio di tempo, e le foglie si levano sempre fino a tanto che l' albero vedrà tutte le sue spoglie alla terra allo spiccarsi dell' ultima. A farci ripensar questo fatto non si presta così il *rende* o *vede*, come si presta il *vedrà*, perchè chi poco è avvezzo ad osservare può credere, leggendo il terzetto, che in un certo tempo di autunno l' albero si spogli interamente in un tempo brevissimo; mentre per l' ordinario ciò non avviene.

VI

130. Finito questo, la buia campagna
Tremò sì forte, che dello spavento
La mente di sudore ancor mi bagna.
La terra lagrimosa diede vento,
Che balenò una luce vermiglia,
La qual mi vinse ciascun sentimento;
E caddi, come l' uom cui sonno piglia.

I simboli son belli e buoni, e nel sacro poema ve ne ha più assai di quello che non si crede. Non può adunque dubitarsi, che il movimento improviso della buia campagna, che il vento della terra lagrimosa, e che il baleno dalla luce vermiglia non simboleggino una o più cose.

Ma il senso letterale, fondamento ai sensi allegorici, è il primo che deve cercarsi nella Divina Commedia, ed un tal senso ne' terzetti sopra allegati non si cercò. Io non lo trovo ne' vostri commenti, e manca in tutti gli altri, che mi si è dato di poter leggere.

Incominciamo adunque le nostre indagini.

Vi sovvenite di ciò che accadde, quando il nostro poeta mise il piede nella porta del Purgatorio? (Purgat. C. IX, v. 133 e segg.):

. . quando fur ne' cardini distorti
Gli spigoli di quella regge sacra,
Che di metallo son sonanti e forti,
Non ruggio sì, nè si mostrò sì acra
Tarpeia, come tolto le fu il buono
Metello, per che poi rimase macra.
Io mi rivolsi attento al primo tuono,
E, *Te Deum laudamus*, mi parea
Udir in voce mista al dolce suono.
Tale immagine appunto mi rendea
Ciò ch' i' udiva, qual prender si suole
Quando a cantar con organi si stea:
Ch' or sì or no s' intendon le parole.

Se la porta ruggì, e se le anime purganti intuonarono l' inno del rendimento di grazie, ciò è un indizio manifesto, che tutte le volte che un' anima entrava la porta ruggiva, e allora le anime dei vari cerchi allietandosi di quella venuta ne ringraziavano Iddio.

Dunque il ruggito della porta era un segno, era un avviso a tutto il Purgatorio, che già entrava un' a-

nima buona, la quale per qualche tempo doveva purificarsi.

Vi rammentate di ciò che avvenne, nel cerchio dell' avarizia, nell' istante che Stazio finì la sua espiazione, e si avviava al cielo? Dante ci dice (C. XX. v. 126 e segg.)

. . io senti', come cosa che cada,
Tremar lo monte: onde mi prese un gielo,
Qual prender suol colui che a morte vada.

. . . .

Poi cominciò da tutte parti un grido
Tal, che il Maestro in ver di me si feo,
Dicendo: Non dubbiar, mentr' io ti guido.
Gloria in excelsis, tutti, *Deo*,
Dicean, per quel ch' io da vicin compresi,
Onde intender lo grido si poteo.

Perchè questo tremito della montagna? e perchè il canto del *Gloria*? Virgilio lo chiede a Stazio (Purgat. C. XXI, v. 34 e segg.)

Ma dinne, se tu sai, perchè tai crolli
Die' dianzi il monte, e perchè tutti ad una
Parver gridare infino a' suoi pie' molli?

E Stazio risponde (v. 58 e segg.):

Tremaci quando alcuna anima monda
Si sente sì, che surga, o che si muova
Per salir su, e tal grido seconda.
Della mondizia il sol voler fa pruova;

. . . .

Ed io che son giaciuto a questa doglia
Cinquecento anni e più, por mo sentii
Libera volontà di miglior soglia.

Però sentisti il tremoto, e li pii
Spiriti per lo monte render lode
A quel Signor, che tosto su gl'invii.

Dunque anche la scossa della montagna è un segno ed un avviso, il quale fa che, alla liberazione finale di un' anima dalle pene, e al primo suo avviarsi alla salita dei cieli, gli altri spiriti non ancora purificati cantino a Dio un inno di lode.

Abbiamo quindi due segni; l' uno all' avviarsi che fanno le anime verso i cerchi per sostenervi la pena loro dovuta, e l' altro all' avviarsi che fanno dal Purgatorio al Paradiso, quando la pena è compiuta.

E non dovrà dunque esservi un segno all' avviarsi delle anime reprobe giù nell' Inferno? Il segno vi è, ed io chiaramente lo scorgo nel tremare della campagna, nel vento, nel baleno e nel tuono, che a questo sempre succede; cose tutte che avvennero appunto, quando già carica la barca di Caronte fu sul punto di muoversi per andare alla opposta riva, ed avvisarono tutto l' Inferno, che nuovi dannati stavano già per presentarsi a Minosse e per aver da lui la condanna del cerchio meritato dalle loro scelleratezze.

Per chi espia le reliquie de' peccati nel Purgatorio è un piacere la compagnia di altre anime giuste; come è un dolore per i dannati all' Inferno la compagnia di altri simili a loro. Questo dolore e questo piacere Iddio lo affretta con i segni sopra toccati a tutto l' Inferno e a tutto il Purgatorio.

Può dirsi a me: Come voi dai segni, che ve-

ramente son tali, del Purgatorio, inferite la convenienza di un segno altresì nell' Inferno, così noi con egual diritto la mancanza di questo segno nell' Inferno inferiamo dalla mancanza di un segno all' ingresso nel Paradiso.

O sì, rispondo io; voi ragionereste dirittamente, se le cose fossero pari, o se il bisogno di un segno che è nei due luoghi della pena temporanea ed eterna, perchè le anime di quei due regni per anticipazione si cruccino o si rallegrino, dovesse ammettersi ancora nel Paradiso, affinchè i comprensori celesti possano anticipatamente godere anch' essi della notizia, che in breve altri comprensori accresceranno il numero dei già beati.

Ma le cose non sono pari, e i beati nel cielo non hanno d' uopo di un segno per conoscere che or ora verranno altre anime al godimento di Dio. Essi ciò veggono in Dio medesimo, ed una tal visione sta per loro in luogo di segno.

Questa osservazione basterebbe sola da se; ma in ogni modo se si vuole un segno, egli non manca al termine della pena del Purgatorio e all' avviarsi delle anime al Paradiso. E se non si valgono di questo segno, per apprendere ciò che significa, gli spiriti celesti, ai quali non fa mestieri, ben se ne valgono quelle anime, che restano nella montagna a saldar tutto il debito della pena, e che dovranno un giorno salire ne' cieli; le quali apprendono da quel segno che qualcuna di loro già sale dove anch' esse un dì saliranno, e però Dio ne lodano e ne ringraziano.

*

Rafforziamo la nostra dimostrazione.

Caronte parte con la sua barca, e al primo sciogliersi di questa dal lido balena e tuona. Egli giunge all' altro lido, e nella sua barca o fuori di essa (la cosa è incerta, perchè il sacro poema non ne dà un cenno) Dante immerso in un sonno profondo anch' egli vi è trasportato.

Che avviene intanto? Quello che deve avvenire, e che non si può credere non avvenisse. Fatte scendere le anime dalla barca, senz' altro indugio Caronte ritorna con la barca vuota per empierla nuovamente. Ed infatti sappiamo dal sacro poema che

. . avanti che (le anime) sian di là discese,
Anche di qua nuova schiera si aduna.

Dante che dorme nulla vede e nulla sa. Ma ecco dopo picciol tempo Caronte, che di nuovo sferra dal lido col nuovo carico. È il momento di un nuovo segno. Di questo segno non parla forse il sacro poema? Non ne parla per quelli che non lo intesero. Ma il segno lo abbiamo, e lo abbiamo nel *greve tuono* che violentemente scosse e destò l' Alighieri (Inf. C. IV, in princ.):

Ruppemi l' alto sonno nella testa
Un greve tuono, sì ch' io mi riscossi,
Come persona che per forza è desta.

Ecco il segno della partenza di Caronte.

Questo tuono, che scuote Dante, malamente fu spiegato pel tumulto e pel gridar disperato nella cavità del profondo Inferno, perchè la identità di questo secondo *tuono* col primo, del quale abbiamo parlato, c' induce tosto a pensare, che come il primo si udì al partir di Caronte, così si udisse il secondo quando egli nuova-

mente partì, e che però quel tuono col resto che si tace, ma è sottinteso, sia segno della barca già piena e del muoversi della medesima dall' uno all' altro lido.

Vero è che poco appresso Dante ci narra di aver riguardato intorno e di aver conosciuto di trovarsi in sulla proda

Della valle d' abisso dolorosa,
Che *tuono* accoglie d' infiniti guai.

Il qual tuono si vuole che sia quel medesimo che destò Dante.

Ma osservo innanzi tratto, che il poeta non dice di aver udito egli stesso il tuono del quale ora ci parla, come udì l' altro che lo destò; egli dice semplicemente che la valle dolorosa accoglieva un tuono d' infiniti guai, che era facile immaginare senz' anche udirlo.

E poi dico, che nulla vietava al poeta, dopo di essersi valso del nome *tuono* nel significato suo proprio, quando Caronte partì la seconda volta, ed il sonno di Dante si ruppe, nulla gli vietava, io ripeto, di usare lo stesso nome in senso traslato per significare lo strepito e il frastuono della dolorosa valle dell' abisso infernale. Ma che il primo tuono stia qui nel senso suo proprio, e significhi il vero tuono, che avvisa l' Inferno del prossimo arrivo di altre anime riprovate, non è a dubitarne, giacchè molte ragioni esigono che un segno vi fosse, e quel tuono si udì appunto nell' ora che dovea servire di segno.

Mi gode l' animo nell' apprendere che anche il ch. Caverni, secondo che leggo nel Vol. V. del Manu-

ale Dantesco del ch. Ab. Ferrazzi, spiega il *greve tuono* pel *terremoto* e non pel *tuono d' infiniti guai.* Solo avrei voluto che al terremoto avesse aggiunto anche il vento, il baleno, e il *vero* tuono, che succede al baleno. Ma per me è molto, che il tuono d' infiniti guai non sia per lui il greve tuono, che scosse Dante dal sonno.

Passiamo ad altro, che pure si riferisce ad una parte dei terzetti notati al principio di quest'ultima Osservazione.

A voi piace spiegare che *la memoria dello spavento*, dal quale Dante fu colto al tremare della buia campagna, lo bagnava di sudore.

A me piace meglio la spiegazione di altri, i quali dicono che la mente, o la memoria, di quel tremore lo bagnava ancor di sudore per lo spavento che in lui si rinnovava. Spiegando così la espressione si rende più energica. È infatti men forte il dire, che uomo sudi per la memoria di uno spavento un giorno provato, che non sia il dire che uomo sudi per un attuale spavento. Spiegando come io vorrei l' attualità dello spavento è innegabile; spiegando come voi fate non è così. Voi venite a dire, che il sovvenirsi dello spavento, da cui Dante fu preso alla riva di Acheronte, lo facea sudare; ed io dico, che il sovvenirsi dei paurosi fenomeni, compiutisi in quella riva, gli produceva tuttora tale spavento da farlo sudare. Sono due cose, chi ben le pensi, che fanno sentire la differenza che corre tra loro.

Aggiungerò che *mente* per *facoltà* in genere di ricordarsi è usitatissimo fra i classici, e Dante stesso

adoperò *mente* in questo senso di facoltà (Inf. C. II, v. 8), quando disse :

O mente, che scrivesti ciò ch' io vidi;

ma *mente* per un atto determinato della memoria non so che si usasse mai da veruno. Nessuno certo la usò col genitivo appresso esprimente ciò di che altri rammentasi, come qui sarebbe usata, se mai reggesse e si abbracciasse la vostra spiegazione, perchè allora dovrebbe dirsi che la *mente* o la memoria *dello spavento* facea sudar l' Alighieri. Ed è più che certo, che il dire oggi, a mo' di esempio, la mente della passione di Gesù Cristo assai m' impietosisce verso di lui, farebbe ridere chi non ne ha voglia.

Niuno poi vorrà mettere in dubbio che *dello spavento* possa valere *dallo spavento*, e però anche *per lo spavento.*

Avrete entro il mese testè cominciato la lettera XIII. Gradite per ora la XII, come sempre avete fatto buon viso a tutte le altre, tranne la XI, perchè non dissi, come dovea, che voi già mi avevate scritto di convenire sulla esclusione di Celestino V dall' atrio dell' Inferno dopo la lettura di un Opuscolo del p. Bonaventura Viani (e fu una semplice dimenticanza); e perchè intesi *anima viva* per *uomo vivo*, voi dite per sottigliezze, come leggo in una vostra giuntami or ora, ed io dico per salde ragioni e per intimo convincimento.

Rammentatevi spesso di un amico sincero che mai non vi dimentica.

Ripatransone 6 Settembre 1877

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA XIII

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

BREVE RITORNO

SU DUE LUOGHI DEL III CANTO DELL' INFERNO

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1877

****

Promisi nell' ultima lettera pubblicata su Dante di darne alla luce anche un' altra prima che uscisse il mese corrente. Voglio mantener la parola, ed eccovi la XIII.

Degli amici, a' quali spedii la XI, non mi hanno risposto finora, che il ch. Fracassetti e l' egregio Passarini. Entrambi son meco tanto sullo escludere s. Celestino V dall' atrio dell' Inferno, quanto sullo spiegare *anima viva* per anima che informa e vivifica un corpo, o per uomo vivente.

Ora ricevo un' altra lettera del Fracassetti che approva interamente anche la mia XII.

Mi duole all' animo che voi, dolcissimo amico, persistiate ancora sull' intendere *anima viva* per anima ricca di grazia santificante, come apprendo da due vostre che cercano di tirare anche me a questa opinione; e me ne duole non già per una ferita che facciasi al mio amor proprio, ma pel danno che ne viene alla interpretazione del sacro poema, la quale non può non essere in gran parte fuorviata, quando si pensi che Dante entrò nell' Inferno contrito, mentre a mio avviso vi entrò per disporsi all' attrizione, e per valersi poi del sacramento della penitenza, onde ottenere la cancellazione de' suoi peccati.

Farò in questa lettera un' ultima prova, per confermar sempre meglio la tesi, che mi sembrava già dimostrata, risguardante l' *anima viva*, e riserberò ad altra lettera alcune mie vedute su i custodi dell' Inferno, che in questa XIII voleva esporre.

E giacchè dee tornarsi al passato, diremo pure una parola di colui che fece il grande rifiuto.

Comincieremo da questo.

I

Il Passarini mi avverte, che il ch. Giovanni Andrea Scartazzini, professore in una università di Germania, concorda meco, nel rigettare la opinione che sia s. Celestino V colui del rifiuto, in un' opera, che è in corso di stampa e si pubblica in Lipsia, avente per titolo — La Divina Commedia di Dante Alighieri riveduta nel testo e commentata da G. Scartazzini. — Così abbiamo uno di più, che si studia di togliere a Dante la macchia di avere allogato nell' atrio dell' Inferno un uomo venerabile per santità. Prima di me poi e prima di voi che vi ricredeste, sono forse quattro anni, stettero per la sentenza da me propugnata il ch. Domenico Venturini, il p. Bonaventura Viani, e quanti altri aveano giudicato di poter ravvisare, nel *rifiutante*, Esaù, Diocleziano, Ottone III o qualche altro.

Il Fracassetti mi scrive, che oltre ai passi da me notati, relativi al *rifiuto* e al *rifiutare* nel sacro poema, un altro ve ne ha, che mi sfuggì, nel C. XXIV del Purgatorio v. 114, ed è :

Poi si partì sì come ricreduta;
E noi venimmo al grande arbore, ad esso
Che tanti prieghi e lagrime rifiuta.

La intelligenza di questo verso non si oppone punto, come avverte lo stesso Fracassetti, a quella da me esposta nella lettera XI.

Ed in vero, nel cerchio de' golosi nel Purgatorio si leva su un bell' albero carico di odorose frutta, non possibili a spiccare. Quelle anime affamate e scarne, girando il cerchio, come giungono sotto a quell' albero alzan le mani e gridano verso le fronde a guisa di bramosi fantolini e vani,

Che pregano e il pregato non risponde.

L' albero non si piega e non si arrende alle lagrime e alle preghiere.

Dunque il rifiutar le lagrime e le preghiere qui vale *non accettarle*, e l' argomento, cavato dall' uso che in tale significato fece Dante di questo verbo nel sacro poema, cresce sempre più di valore per dimostrare che il rifiuto dell' atrio suoni *non accettazione,* piuttosto che *rinunzia* come suona per molti.

II

Nella lettera privata che mi dirigeste appena letta la mia XI voi fate le meraviglie, e quasi vi corrucciate, nel vedermi sostenitore del senso letterale di *anima viva*, ed usate uno stile alquanto pungente, che non è stato mai dell' uso vostro. Non vi ha però luogo

a meraviglia, perchè fanno meravigliare le cose nuove e che non possono facilmente spiegarsi. Or che io dovessi difendere quella sentenza non doveva essere cosa nè nuova nè inesplicabile per voi, che da forse un quattro anni foste avvisato da me come io la pensassi, e fu questo tra i molti uno de' pochissimi punti, dove non ebbi la sorte di tirarvi dalla mia; e dovea facilmente intendersi, che mai non avendovi scritto di aver cangiato parere dovessi propugnar quello che un dì propugnai, quando me se ne fosse porta la occasione.

Nè doveva essere un po' amaretta la vostra parola, perchè voi già sapevate che il mio compito nel pubblicare alcune lettere su Dante era quest'uno, di chiarire per quanto era da me i passi rimasi oscuri dopo i vostri commenti, e di rettificare qualche vostra idea, che non mi fosse sembrata esatta sotto ogni rispetto. Ciò sapendo, e non ignorando quel ch' io pensassi sull' *anima viva*, nessuna ragione vi aveva di non tenere con me il solito stile, salvo che non fosse la pretensione, inammisibile in voi, di volere a ogni costo che altri la pensi siccome voi.

Ma di ciò basti, massime dopo la seconda vostra, nella quale mi confessate, che scrivendo la prima i vostri nervi non erano in pace.

Voi nella prima mi dite di aver postillato la mia lettera XI. Mancandomi la virtù visiva di leggere ciò che è in tanta distanza non so che dirmi di quelle postille. Solo una congettura ho da fare, che cioè non siano cosa di maggior momento delle brevi osservazioni che avete creduto opportuno di farmi privata-

mente. Or se queste osservazioni non valgano gran fatto, come ora vedremo, non potranno, io credo, valer di più le postille.

La prima osservazione dice, che Dante *perchè ha fatto ogni sforzo per uscire dal peccato dietro gli aiuti della grazia e di Maria SS., che la mosse, è passato allo stato di grazia*; e vi è passato anche *perchè fin dalle prime è detto anima buona.*

Maria SS., e la grazia che ella impetra ai peccatori, han luogo sempre, mio caro amico, sia che il peccatore ritorni all' amicizia di Dio per via di contrizione, sia che vi torni per via di attrizione.

Dunque dal soccorso di Maria e della grazia non può necessariamente inferirsi la contrizione di Dante prima dell' ingresso all' Inferno.

L'*anima buona* può aver due sensi, quello di anima in grazia di Dio, e quello di anima che usa ogni studio per tornare a posséderla, quando già sia perduta.

Dunque nemmeno dalle parole di Virgilio, esplicative di quelle Caronte, si può dedurre che Dante fosse contrito e per la contrizione tornato alla grazia santificante.

Voi mi aggiungete: *E le anime dell' atrio del Purgatorio che si raccomandavano alle preghiere di Dante non vedevano ch' era in peccato? Esse si raccomandavano a lui perchè lo vedevano e sapevano in grazia.*

Corsi subito al sacro poema per cercare que' passi delle preghiere fatte a Dante dalle anime dell' antipurgatorio, o atrio che voglia dirsi, che sono le ani-

me di coloro, che trascurarono la propria conversione fino agli estremi della vita, e giù restano per un certo tempo prima di salire e di essere ammesse alla espiazione nei varî cerchi del vero Purgatorio. Ma nessuna preghiera io vi trovai fatta per muover Dante a pregare *hic et nunc* in pro di quelle anime. Qualcuna lo prega che si ricordi di lei nel nostro mondo, ma non gli dice se debba egli pregare, o debba solamente ricordarsi di far pregare per lei. Alcune altre poi di ciò solo lo pregano, che cioè quando ritornerà nel mondo dica a taluno dei vivi lo stato loro e si raccomandi per ottenerne suffragî.

Anche se Dante fosse stato pregato di pregare per loro, ciò doveva intendersi per il tempo nel quale egli fosse salito nel cielo empireo o fosse tornato al mondo dei vivi, quando sicuramente doveva essere nel possesso della grazia santificante, perchè non si sale nei cieli, e di là non si torna nel mondo, senza passare per la porta del Purgatorio; e non si passa per quella porta senza il permesso del ministro di Dio che ne è il custode, il quale non apre con le due chiavi se non dopo la sacramentale confessione; come avvenne per Dante.

Ma le anime non si raccomandavano a lui perchè dovesse egli pregare, si raccomandavano a lui perchè facesse altri pregare. Ecco quattro passi. Il primo dice (Purg. C. III vv. 142 sgg.):

Vedi oramai se tu mi puoi far lieto,
Rivelando alla mia buona Costanza
Come m' hai visto, ed anco esto divieto;

Chè quì per quei di là molto s'avanza.

Nel secondo leggiamo (Purg. C. IV vv. 127 sgg.):

. . Frate, l'andare in su che porta?
Chè non mi lascerebbe ire a' martiri
L'Angel di Dio che siede in su la porta.
Prima convien che tanto il ciel m'aggiri
Di fuor da essa, quanto fece in vita,
Perch'io indugiai al fin li buon sospiri,
Se orazione in prima non m'aita
Che surga su di cor che in grazia viva:
L'altra che val, che in ciel non è udita?

Leggiamo nel terzo (Purg. C. V vv. 68 sgg.):

Ti prego, se mai vedi quel paese
Che siede tra Romagna e quel di Carlo,
Che tu mi sie de' tuoi prieghi cortese
In Fano sì, che *ben per me s' adori*,
Perch'io possa purgar le gravi offese.

Troviamo nel quarto (Purg. C VI vv. 25 sgg.):

Come libera fui da tutte quante
Quelle ombre, che pregar pur ch'altri preghi
Sì che s'avacci il lor divenir sante,
Io cominciai ecc.

La preghiera perchè preghi egli stesso, se ci piaccia di prendere il ricordarsi di alcuno nel senso di pregare per lui, e non nell'altro più naturale di ricordarsi di lui perchè altri (i congiunti, gli amici ecc.) per lui facciano un qualche bene, a lui si porge dalla Pia nata Guastelloni maritata ad un Tolomei, e divenuta vedova sposatasi ad un Pannochieschi; ma in questa ipotesi la Pia espressamente noterebbe che vuol ch'egli

preghi per lei quando avrà compiuto il viaggio nell'ultimo regno (Purg. C. V vv. 133 sgg.):

Deh, quando tu sarai tornato al mondo,
E riposato della lunga via,
Seguitò il terzo spirito al secondo,
Ricorditi di me che son la Pia.

Dunque l' argomento che voi fate, deducendo dalle preghiere dell' atrio la giustificazione dell' Alighieri, capirete ora voi stesso che non procede troppo diritto.

La giustificazione non è provata dalle prime preghiere, perchè non si riferiscono a Dante. E nemmeno è provata dalla preghiera della Pia, intesa nel senso più favorevole a voi, perchè la Pia non chiede che Dante preghi in quel momento e nell' atrio, ma quando salito nei cieli da ivi scenderà sulla terra, ove ogni ragione vuole che discenda purificato. Anzi ho a dirvela? e mi promettete voi che non piglierete in sinistro ciò ch' io dirò? Se di questo mi fate sicuro, io vi dico di aver buono in mano per ritorcere contro di voi l' argomento che voi recate.

Dalle supposte raccomandazioni a Dante delle anime dell' atrio, perchè pregasse per loro, voi volevate inferire che Dante era abbellito della grazia santificante, giacchè quelle anime ben conoscevano che nulla valgono appresso Dio le preghiere dei morti a quella grazia.

Dunque io posso inferire, che quelle anime conobbero Dante sfornito della grazia santificante, perchè se lo avessero veduto ricco di quella grazia avrebbero voluto ch' egli per loro pregasse; ma quelle anime non

lo pregarono ch' egli pregasse, e la Pia, a voler molto concedere, lo avrebbe pregato che pregasse a suo tempo nel nostro mondo. Esse bruciavano del desiderio di entrare nel Purgatorio a farsi belle e degne di Dio. Esse sapevano che la preghiera, la quale vien su da buona radice, accorcia il tempo della relegazione nell' atrio e affretta il momento dell' ambita espiazione nei cerchi. Esse caldamente insistevano che a pro loro si pregasse in un tempo avvenire, e non dissero pure una parola perchè Dante pregasse *tosto* per loro. Nessuna ragione, a mio credere, si può rendere di tal non curanza delle *attuali* preghiere di Dante, se non pur questa che le anime dell' atrio sapevano che Dante facea quel viaggio per mondarsi de' suoi peccati alla porta del Purgatorio, e poi salire il monte e giugnere al cielo, ove avrebbe toccato l' ultimo grado della cristiana perfezione, e che le preghiere di lui *hic et nunc* porte a Dio, quando egli ancora era in peccato, non avrebbero loro recato giovamento alcuno e sarebbe stato un fuor d' opera il dimandarle.

Ma che dovrebbe dirsi se quel che non fecero le anime dell' atrio si vedesse fatto dalle anime che già venivano espiando la pena nei cerchi del Purgatorio? Ne crescerebbe certo di assai la forza del nostro argomento, perchè se fuori del Purgatorio le anime non si affidarono alle preghiere di Dante, e invece vi si affidarono le anime là entro già ricevute, a me parrebbe potersi quindi inferire che le prime non si curarono di quelle preghiere, perchè Dante non era peranco passato per la porta del Purgatorio, dove la sacramental

confessione cancella i gravi peccati, e le altre ne furono desiderose, perchè conoscevano la efficacia della preghiera di chi è mondo nella sua coscienza, come già era il poeta oltre alla porta del Purgatorio.

Or bene, se abbiamo più luoghi dai quali apparisce il desiderio delle anime penanti che l'Alighieri preghi per loro quando sarà su nel cielo (il che, se non prova, nemmen combatte il mio assunto), ne abbiamo tuttavia due che appalesano quel desiderio, senza un indizio che Dante debba pregare quando sia giunto all' empireo. I quali due luoghi (anche uno solo basterebbe all' uopo mio) rivelano chiaramente, che le anime de' varî cerchi non dubitavano della giustificazione di Dante, acquisita da lui all' ingresso del Purgatorio col mezzo della Confessione.

Non ho tempo da vedere se oltre a que' due luoghi ve ne abbiano altri che facciano al mio proposito. Ma io ripeto che que' due soli bastano e sopravanzano.

Esaminiamoli.

Dante è nel cerchio dell' invidia, dove le anime han cuciti gli occhi d' un fil di ferro, e quivi parla con la Senese Sapìa. Ella gli conta di qual peccato paghi la pena, e chiede chi sia. Le risponde il poeta, ch' egli è uomo vivo, e la interroga se voglia che anche per lei *muova li mortai piedi nel nostro mondo*. La Senese soggiugne che spera nei prieghi di lui, e non gli dice punto di pregarlo che altri preghi per lei (Purg. C. XIII. vv. 145 sgg.):

Oh questa è ad udir sì cosa nuova,
Rispose, che gran segno è che Dio t' ami;
Però col prego tuo talor mi giova.

Dante arriva all' ultimo cerchio, ove la lussuria è punita. Dopo di aver parlato con Guido Guinicelli, che lo prega di *fare* a Cristo per lui *un dir di paternostro* (e non è ben chiaro, se la preghiera debba subito porgersi a Cristo, o solo quando sarà *nel chiostro, ove Cristo è abate del collegio*), gli si fa innanzi tra le fiamme Arnaldo Daniello poeta provenzale, che dettogli chi sia lo prega nella sua lingua a volersi sovvenire di temperare il suo dolore, ossia ad essergli cortese di qualche orazione che temperi quel dolore; nella qual frase *temperare il dolore* io mi attengo alla interpretazione fattane dal ch. Brunone Bianchi, approvata e lodata da voi, che ormeggia la correzione del signor Raynouard.

Nemmeno in questo passo si ha un cenno, che la preghiera debba essere prorogata.

Dunque le preghiere delle anime, sia nell' atrio del Purgatorio, sia ne' cerchi di quello, o provano, come io son di credere, che l' Alighieri non era un' *anima viva alla grazia* fino alla porta del Purgatorio, o non provano sicuramente nulla contro la tesi da me sostenuta, che anima viva valga lo stesso che *anima avvivante un corpo, od uomo vivo.*

Ma il vostro caval di battaglia è la spiegazione che fa Virgilio di *anima viva*, traducendola egli in *anima buona.*

Già vi ho risposto qui sopra, e meglio svolsi il mio pensiero nella lettera XI. Ma dacchè quel mio modo d'interpretare, e di mettere in armonia le parole di Caronte con quelle di Virgilio, intese come io le intendo, non vi garba, e vi pare anzi che senta di arzigogolo e di sottigliezza, recherò in mezzo due nomi degni di tutta riverenza, e sono il Boccaccio e il p Berardinelli, che spiegano le parole di Virgilio presso a poco nel modo come io le ho spiegate; e vi giuro sull' onor mio, che quando dettai la XI non li avea consultati, e interamente ignorava quella loro interpretazione, e vi faccio di nuovo considerare, che quando i pensieri di uno si raffrontano con i pensieri di altri, non sapendo egli quai fossero questi pensieri, si ha quindi, non dirò un infallibile criterio di verità, ma certo tale criterio che merita di essere valutato.

Ecco adunque come spiega il Boccaccio (Commento alla Div. Comm. cap. terzo): - La cagione perchè questo demonio niega di passar l'autore puote esser questa, perciocchè egli non potrebbe conducer l'autore alla riva opposta, conciosiacosachè ancora venuto non sia l' ultimo dì dell'autore, il quale ancora vivea: e appresso sentiva il demonio, l'autore non essere in disposizione ch' egli volesse passare per dovere di là dimorare. E perciò non apparteneva al ministro della divina giustizia, al quale è commesso di trapassare i malvagi, di trapassar similemente quelli che malvagi non sono (persistenti nella malvagità), e *vanno per esser buoni*, *siccome* l' *autore andava* (dunque non era buono di perfetta bontà.) . .

. . La seconda maniera di passare in inferno, cioè di valicare il fiume d' Acheronte „ par che l' autore voglia qui essere per una spezie di sentenza, la quale nostro Signore dà in questa forma: Che qualunque uomo che cade in peccato mortale sia incontanente messo nella prigione del diavolo; ma non dimeno esservi con questa condizione, che se egli d' avere commesso quel peccato, per lo quale è servo del diavolo divenuto, si vuole riconoscere, e per penitenza riconciliarsi a Dio, che egli possa così uscire della detta prigione e ritornare in sua libertà: e dove riconoscer non si voglia, s' intenda in perpetuo esser dannato a dovere stare in quella prigione, nella quale noi miseri tutto il dì caggiamo, e alle unghie del diavolo di nostra volontà le gole porgiamo: la qual cosa avvenire descrive l' autore sotto questa finzione. -

E il ch. p. Berardinelli scrive così (Concetto della Div. Comm. di Dante Alighieri cap. XVI):

- Quanto al luogo dell' Inferno cessa la difficoltà per ciò solo, che si consideri la diversità del tempo e dello scopo. E di vero il primo canto descrive la vita del poeta che precedè alla sua conversione, ed il punto del convertirsi: per contrario nel terzo egli è già convertito, pognamo che non ancora in tutto mondo dalla tristizia del peccato. Pertanto come le azioni sue dal momento che incominciò il viaggio sono indirizzate all' altissimo fine di riordinare la vita, così sebbene non ancora giunto al termine, ha tutta la lode che gli merita la eccellenza del fine che si è proposto. A-

dunque non dee fare meraviglia, se Virgilio lo sce-
vera dal numero de' rei in quella che egli si ado-
pera di divenire virtuoso. E questo si fa più chiaro
se miriamo al proposito di quelle parole, che fu di
spiegare a Dante la ragione del rabbuffo da Caronte
toccato: di quà, dicea Virgilio, passano solamente le
anime dei tristi deputate agli eterni tormenti, e non
mai quelle de' buoni, ch' è quanto dire di coloro che
venissero per uno scopo lodevole, come tu fai, e non
già per essere condannati. Se dunque ti ha strapaz-
zato, puoi capire che, tristo com' è, gli è doluto che
a te non potea prestare il crudele uffizio che agli
altri. Un tal senso Virgilio intendeva; e per salvar
questo senso non è necessario supporre che Dante
fosse sceso colaggiù colla innocenza battesimale. -

Valgano le cose dette per dare una risposta alle
osservazioni che voi mi fate in sostegno dell' *anima
viva* intesa nel modo vostro. Più direi, se più sapessi
degli argomenti ai quali voi vi appoggiate, sicuro di
annullarne il valore, perchè, come privatamente vi ho
scritto, non vi può essere argomento che regga contro
la verità.

Ora alle osservazioni della XI mia lettera ne ag-
giungerò qualche altra, che meglio puntelli l' *anima
viva* intesa nel modo da me spiegato.

Catone è il custode dell' atrio del Purgatorio. Sen-
za il permesso di lui non si sale alla montagna della
espiazione. Quindi è che Virgilio lo prega a gradire la
venuta dell' Alighieri, e a lasciarlo andare per *li sette
regni*, che sono i sette cerchi del Purgatorio.

Virgilio che mette in vista a Catone per piegarlo al suo volere? Gli dice (Purg. C. I, vv. 71 sg.) che l' Alighieri

> Libertà va cercando ch' è sì cara,
> Come sa chi per lei vita rifiuta.

E perchè non abbia a pensarsi, che qui Virgilio accenni ad altra libertà, che quella recataci da Cristo e dall' Evangelo, si noti ch' egli avea già detto a Catone (ib. vv. 52 sgg.):

> . . . . Da me non venni:
> Donna scese dal Ciel, per li cui preghi
> Della mia compagnia costui sovvenni.
> Ma da ch' è tuo voler che più si spieghi
> Di nostra condizion com' ella è vera,
> Esser non puote il mio che a te si nieghi.
> Questi non vide mai l' ultima sera,
> Ma per la sua follia le fu si presso,
> Che molto poco tempo a volger era:

E Catone gli diede questa risposta:

> . . se donna del Ciel ti muove e regge,
> Come tu dì, non c' è mestier lusinga:
> Bastiti ben, che per lei mi richiegge.

Dunque la *libertà* che l' Alighieri andava cercando non si differenziava punto dal fine pel quale e Virgilio gli consigliò un viaggio oltremondiale, ed ei vi si accinse. Ma quel fine fu di liberarsi dal peccato, e di campare dalla *selva selvaggia* dei vizii. Dunque la li-

bertà che l' Alighieri andava cercando mentre era nell' isoletta, onde spiccasi la montagna del Purgatorio, era la libertà dal peccato; e di questa sarebbe egli venuto al possesso innanzi alla porta del Purgatorio per la sacramental confessione. Al sacramento della penitenza e al ministro di quella alludeva senza dubbio Catone nel dire a Virgilio che andasse, ma che prima lavasse il viso all' Alighieri, perchè (ib. vv. 98 sgg.)

. . non si converria l' occhio sorpriso
D' alcuna nebbia andar davanti al primo
Ministro, ch' è di quei del Paradiso.

Del resto è chiaro da se, che la libertà, la quale Dante volea procurarsi, non era la *libertà civile*. Ciò non può contrastarsi da chi consente (e tutti il dovrebbero omai) che lo scopo precipuo della Divina Commedia è uno scopo religioso e morale.

Nè fa ostacolo il sentir dire, che la libertà cercata dall' Alighieri gli era sì cara, come a Catone fu la libertà per la quale rifiutò la vita. Virgilio che ciò dice non argomenta *a pari*, ma sì a *minori ad maius*. Egli ragiona come se dicesse così: Per toglierti alla schiavitù civile tu, o Catone, rifiutasti la vita. La schiavitù del peccato è assai peggiore della schiavitù civile. Non devi dunque meravigliarti, se per togliersi dalla schiavitù del peccato Dante ha compiuto il viaggio per l' Inferno, ed ora vuol cominciare l' altro pel Purga-

torio. E se tu facesti così gran conto della civile libertà, che per non vivere da schiavo volesti morire, maggior conto fa egli della libertà spirituale, tanto più pregevole e cara della civile, come si vede da ciò che non ha rifiutato e non rifiuta nessuna sorta di fatighe e di patimenti perchè l' acquisti. Non gli negar dunque il passaggio.

Non sarete certamente voi, mio dolce amico, che vorrete negarmi esser proprio del peccato il renderci servi. Il peccato ci fa servire a Satana, e ci fa servire anche a se stesso, perchè è desso il peccato, di cui l' uomo si macchia, che induce il peccatore ad altri peccati, di sorta che ogni dì più infralendosi la libertà dell' arbitrio per causa delle opere peccaminose subentra nell' uomo la quasi necessità di peccare. Dall' altro lato il pentimento sincero, e la efficacia dei mezzi da Cristo prescritti per cacciare il peccato dall' anima, ci rimenano alla vera libertà, della quale parlano i libri ispirati, quando ci dicono a mo' di esempio - Libertate qua nos Christus donavit - Si vos Filius liberaverit tunc vere liberi eritis - ecc.

Nel C. V del Purgatorio una turba di spiriti premeva Dante e gridava perchè si arrestasse un poco, e dimandava se avesse mai veduto nel mondo alcuno di loro.

Dante rispose (Purg. C. V vv. 58 sgg.):

. . . Perchè ne' vostri visi guati,
Non riconosco alcun; ma s' a voi piace
Cosa ch' io possa, spiriti ben nati,

Voi dite, ed io farò per quella pace,
Che, dietro a' piedi di sì fatta guida,
Di mondo in mondo cercar mi si face.

La pace di questo luogo non divaria dalla libertà di cui facemmo parola. È la pace in contrapposizione alla guerra e al rimorso che mette nell' anima il peccato. È la pace che il mondo non può dare, e può solamente venire da Dio. A dir breve, è lo stato di grazia che si racquista dopo il peccato. Dante questa pace cercava di mondo in mondo, o meglio questa pace si faceva a lui cercar da Virgilio, simbolo della ragione, indettato da Beatrice, simbolo della rivelazione. La cercò nel mondo dell' Inferno, non perchè ivi potesse trovarla, ma perchè quel viaggio era una preparazione a trovarla. La cerca ora nel balzo dei colti da morte violenta, e che si pentirono nel fine della vita, non perchè si lusinghi di qui trovarla, sì perchè anche questa salita del monte è un apparecchio a trovarla. Ma egli che di cuore la brama e che tanto fa per averla non è possibile che non la trovi. Deve trovarla, e la troverà, ma dove? Dove si cancellano i peccati per la sacramental confessione, ossia nella porta del Purgatorio.

Dunque fino a quella porta egli non ebbe la vera libertà e la vera pace dell' anima, ossia non ebbe la grazia santificante; e se Caronte lo disse *anima viva* volle dire *uomo vivo*, e non anima viva alla grazia.

Chiuderò col riportar nuovamente un terzetto posto in bocca a Beatrice nel sacro poema (Purg. C. XXX. vv. 136 sgg.):

Tanto giù cadde, che tutti argomenti
Alla salute sua eran già corti,
Fuor che mostrargli le perdute genti.

Badate qui, che Beatrice, la quale doveva conoscere l' amante suo meglio di noi, espressamente dichiara che l' Alighieri era in istato di peccato quando uscì dalla selva ed ella si mosse per aiutarlo. Dichiara inoltre che erano vani altri mezzi per farlo tornare *alla salute* fuori di quello del mostrargli le perdute genti. Dunque non è ammisibile, come voi v' immaginate, che Dante avesse già racquistato la sua salute, *o*, che è lo stesso, fosse tornato all' amicizia di Dio prima di entrare o poco dopo ch' egli era entrato nell' Inferno. Qui si dice che ad ottener questo effetto era necessario *mostrargli le perdute genti*, le quali non erano certamente mostrate avanti, o dopo l' ingresso nell' Inferno quando era innanzi a Caronte. Dev' egli tutto visitare quel tristo regno, i cui supplizî ben ponderati dispongono all' *attrizione*. *Attrito* si presenterà al ministro di Dio nella porta del Purgatorio, e quivi riavrà la *sua salute* o la grazia santificante.

Anche Virgilio conferma, che per la salute di Dante non vi era altro mezzo che la visita dell' Inferno, e che però prima di quella visita la sua sa-

lute non era che un desiderio, dicendo a Catone (Purg. C. I. vv. 61 sgg.):

> Sì come io dissi, fui mandato ad esso
> Per lui campare, e *non c'era altra via*
> Che questa per la quale io mi son messo.
> Mostrato ho lui tutta la gente ria,
> E ora intendo mostrar quegli spirti
> Che purgan se sotto la tua balìa.

Tocchiamo di alcune lettere or ora giuntemi.

Il Nestore dei letterati italiani, Mons. Luigi Dela Vecchia, amico vostro e mio, dopo la lettura delle tre ultime mie lettere pienamente approva le mie osservazioni, e tra queste vi ha pure quella risguardante l' *anima viva.*

Fa lo stesso il ch. Paolo Recanatesi professore in Osimo.

Mi conforta con lodi anche il p. Filippo Monaci professore in Roma nel Collegio Scozzese.

In egual maniera mi scrive l' insigne letterato Cesare Guasti, della cui lettera riferirò qualche brano. — Or io le dico, così egli, che se non feci argomento di lungo studio le sue Osservazioni sul poema divino, ben ho considerato quanto in esse sia di nuovo; e generalmente io sono stato con Lei. Il che potrebbe piacerle, se il mio giudizio valesse qualcosa. — E più sotto, dopo di aver lodato la vostra buona intenzione, soggiugne, che *sente l' animo alieno da quel*

ridurre le cose a un preconcetto, avendo a mente il proverbio che la corda per troppo tirare si strappa, e che...... le esagerazioni sviano dal vero; dopo di che mi domanda scusa *della digressione che non mi tocca.*

Questa volta non pur vi stringo la mano e vi saluto, ma vi do un cordialissimo abbraccio, che voglio sia pegno di un' amicizia vera e indefettibile. Non deve alterar questa nè ora nè mai qualche differenza di opinioni.

Gradite il seguente distico.

Ad diversa licet rapiat sententia mentem,
Foedere perpetuo pectora iungat amor.

Ripatransone 15 Settembre 1877

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA XIV

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

—

RISPOSTA CONCERNENTE

ALL' ANIMA VIVA

DEL III CANTO DELL' INFERNO

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1877

****

Leggo finalmente oggi (15 Nov.) un vostro articolo sulla nostra questione dell' *anima viva* nel riputatissimo Periodico di Napoli - *La Scienza e la Fede* - An. 37, Quarta Serie, Vol. VIII, Fasc. 638, che ha per titolo: *Se Dante sia andato per l' Inferno, e per l' atrio del Purgatorio in istato di grazia o di colpa mortale.*

Ad onta del mio profondo convincimento, che l' *anima viva* volesse dire *uomo vivo*, e non *anima viva alla grazia*, come voi sostenete; in questi due mesi, che ho sempre aspettato l' articolo da voi promessomi, non mi è mancata una lusinga che le ragioni le quali si sarebbero prodotte da voi mi avrebbero forse disingannato, o generatomi almeno una dubbiezza sul vero modo d' intendere quelle due parole. Quella lusinga nasceva proprio dal desiderio di contentarvi, giacchè mi era accorto che vi avevano toccato sul vivo dell' anima le

mio due lettere XI e XIII, colle quali mi pareva di aver dimostrato fino all' evidenza la inesattezza della vostra interpretazione. Ho letto e riletto il vostro articolo, e con mio dolore vi devo dire che ogni lusinga è svanita. Pensava di potervi scrivere che io mi era già ricreduto, e invece vi devo scrivere che resto tuttora fermo nella mia opinione, e che anzi il mio convincimento mi si è meglio radicato nell' animo, perchè chi meglio di ogni altro per la sua valentia dantesca avrebbe potuto, ove la cosa fosse possibile, mettere in chiaro il mio errore, non è riuscito ad accampare ragioni che valgano; il che mi è segno che quelle ragioni mancano, e non potranno forse accamparsi da chicchessia.

Ciò valga come di esordio, e senz' altro veniamo all' esame del vostro articolo.

Questo articolo in sentenza dice: 1. che *la porta di s. Pietro* e la sacramentale confessione sono la stessa cosa, e che però dalle parole di Dante (Inf. I. vv. 130 segg.):

. . . . . Poeta, io ti richieggio
Per quello Iddio, che tu non conoscesti,
Acciocch' io fugga questo male e peggio,
Che tu mi meni là dov' or dicesti,
Sì ch' io vegga la porta di s. Pietro,
E color che tu fai cotanto mesti,

apparisce manifesto che egli prima di mettersi per il viaggio dell' inferno fece la confessione *in voto*.

2. Che la contrizione di Dante, e i motivi di essa, sono espressi nei due canti I e II, e derivano

a) dalla vista del Calvario, che lo innamorò; e quando si dice Calvario s'intende quanto fu ivi compito dall' amore infinito di Dio:

Guardai in alto, e vidi le sue spalle
Vestite già dei raggi del pianeta,
Che mena dritto altrui per ogni calle.

. . . .

Ma tu perchè ritorni a tanta noia?
Perchè non sali il dilettoso monte,
Ch' è principio e cagion di tutta gioia?

b) dalla orridezza intrinseca del peccato:

E come quei, che con lena affannata
Uscito fuor del pelago alla riva,
Si volge all' acqua perigliosa e guata;
Così l' animo mio, che ancor fuggiva,
Si volse indietro a rimirar lo passo,
Che non lasciò giammai persona viva;

c) dal ricordo del venerdì santo che ci rammenta l' amore di Cristo nell' atto il più compassionevole e generoso:

. . . . a bene sperar m' era cagione
. . . .
L' ora del tempo e la dolce stagione;

d) dal pensiero dell' amor divino creante:

. . il sol montava in su con quelle stelle
Ch' eran con lui, quando l' amor divino
Mosse da prima quelle cose belle;

e) dalla idea della istituzione della Chiesa, sposa di Cristo, e di tutte le sue virtù, massime le concentrate nel Papa:

Molti son gli animali a cui s'ammoglia (*la lupa*)
E più saranno ancora infin che il Veltro
Verrà, che la farà morir di doglia.
Questi non ciberà terra nè peltro,
Ma sapienza e amore e virtute,
E sua nazion sarà tra feltro e feltro.
Di quell' umile Italia fia salute,
Per cui morì la vergine Camilla,
Eurialo e Turno e Niso di ferute:
Questi la caccerà per ogni villa,
Fin che l' avrà rimessa nell' inferno,
Là onde invidia prima dipartilla;

f) dalla considerazione della eterna beatitudine con Dio:

. . . . il dilettoso monte,
Ch' è principio e cagion di tutta gioia.

. . . .

In tutte parti impera, e quivi regge,
Quivi è la sua cittade e l' alto seggio:
O felice colui, cui ivi elegge!

e finalmente

g) dal fatto della protezione celeste, per cui in uno slancio di amore Dante è costretto ad esclamare:

O pietosa colei che mi soccorse!

3. L' articolo seguita a dire che i motivi, i quali ricondussero Dante a Dio, toccati nel Parad. (C. XXVI, vv. 55 - 63):

. . . . . . Tutti quei morsi,
Che posson far lo cuor volgere a Dio,
Alla mia caritate son concorsi;
Chè l' essere del mondo, e l' esser mio,

La morte ch' el sostenne perch' io viva,
E quel che spera ogni fedel, com' io,
Con la predetta conoscenza viva,
Tratto m' hanno del mar dell' amor torto,
E del diritto m' han posto alla riva.
Le fronde, onde s' infronda tutto l' orto
Dell' Ortolano eterno, amo io cotanto,
Quanto da lui a lor di bene è porto,

essendo gli stessi che quelli dei due primi canti del l' Inferno, ragion vuole e buon senso ch' essi prima dell' ingresso nell' inferno abbiano in Dante portato gli stessi effetti, cioè la carità, sebbene non perfezionata, ma incipiente.

4. Che era pur conveniente, se non si vuol necessario, che Dante entrasse nell' inferno in istato di grazia, per non divenire preda de' demoni e dei dannati, o almeno loro strazio, affatto insostenibile da un principiante della Via Purgativa.

5. Che il solo caso, nel quale si possa dir *viva* un' anima, è ristretto all' ordine soprannaturale, cioè quando ella è viva alla grazia, ossia è senza peccato, ed è buona; che negli altri casi il dir *viva* ad un' anima sarebbe equivoco, e spesso anche falso: equivoco, perchè nell' ordine naturale l' anima di tutti, buoni e rei, è sempre viva; falso, perchè non è secondo verità il dire anima viva per anima vivificante un corpo, dovendosi in tal caso dire anime morte quelle dei beati, perchè non vivificano più il corpo.

6. Che si fa onta all' Alighieri col dire, non essere lui stato capace, dopo motivi così straordinarï,

e colle sue più belle disposizioni, ad elicere un atto di dolore perfetto; come fosse Dante un uomo volgare, di basso animo e vile, non buono a potersi elevare a più nobili sentimenti, nemmeno coll' aiuto di grazie sì forti, quali son quelle ch' egli stesso immagina a se largite.

7. Che se i più sono penitenti attriti e non contriti, e Dante dovea farsi modello dei più, che è il caso ordinario; a ciò si risponde, che i più sono imbecilli, sono infingardi, sono dappoco, e di questi Dante non si curò, nè dovea curarsi, perchè Dante è il poeta di colore che nel bene o nel male sanno fare qualche cosa di grande, ed è questa la sua missione come dichiara egli stesso (Parad. C. XVII, vv. 133 e sgg.):

Questo tuo grido farà come il vento,
Che le più alte cime più percuote;
E ciò non fia d' onor poco argomento.
Però ti son mostrate in queste ruote,
Nel monte, e nella valle dolorosa,
Pur l' anime che son di fama note;
Chè l' animo di quel ch' ode non posa
Nè ferma fede per esempio ch' aia
La sua radice incognita e nascosa,
Nè per altro argomento che non paia.

8. Ed infine che dopo questa dimostrazione si convincono per erronee, e al più appariscenti, le prove da me recate per attribuire all' *anima viva* il significato di *uomo vivente*, tanto più che nè il Boccaccio nè il p. Berardinelli spiegano l' *anima buona* di Virgilio, in ordine a Dante, nel modo che ho spiegato io citando i

brani relativi di quei due; ma la spiegano come l' intendete voi, invitandomi a rileggere con più attenzione l' uno e l' altro brano.

È questo il sunto fedele del vostro articolo, e sono per le più vostre le parole onde mi son valso per farlo. Vi è questo solo divario, che voi citate assai volte i passi di Dante senza riferirli, ed io li ho voluto riportar sempre, perchè meglio apparisse la forza degli argomenti, che indi da voi si cavano, se mai ne avessero punto.

Cominciamo dal primo argomento.

1. Dall' aver detto Dante a Virgilio, che lo menasse alla porta di s. Pietro, voi ne inferite che egli avea concepito il desiderio di confessarsi alla porta del purgatorio, ove siede il ministro che da s. Pietro tiene le chiavi.

Innanzi tratto, se la porta di s. Pietro significasse la porta del purgatorio, non mi sembra che dalle parole di Dante si dovesse necessariamente dedurre la confessione *in voto*, perchè quelle parole potrebbero significare soltanto il desiderio di entrare nel purgatorio. Infatti, egli prega Virgilio che lo guidi perchè possa vedere la porta di s. Pietro:

Sì ch' io vegga la porta di s. Pietro;

e il veder la porta può aver qui (e forse deve) il medesimo senso che il vedere i dannati

. . . color che tu fai cotanto mesti.

Ma il vedere i dannati altro non dice che il visitare l' inferno. Dunque parrebbe che il vedere la porta di s. Pietro significhi il visitare il purgatorio.

Questa osservazione basa sul presupposto che la porta di s. Pietro valga il medesimo che la porta del purgatorio. Ma è forse questa una verità incontrastabile? Sarà per voi; ma non è, nè può essere per me che mi sono sforzato di dimostrare (Lett. VIII su Dante) chiudersi nella porta di s. Pietro il simbolo della porta del paradiso, e che poco appresso fui ben lieto di leggere in un pregevolissimo opuscolo dell' egregio Giovanni Lomonaco che egli altresì era dalla medesima opinione, e venni a sapere che anche il ch. L. G. Blanc difendeva la stessa sentenza. Ed ora aggiungo alle prime osservazioni, che Dante nella terza Cantica (non rammento in qual luogo) fa espressa menzione di s. Pietro come di colui che tiene le chiavi del paradiso. Dunque potendo cadere in questione se la porta di s. Pietro sia o non sia la porta del purgatorio, aver non può solida fermezza l' argomento che voi ne cavate della confessione *in voto*.

Io peraltro non niego punto che Dante prima di entrar nell' inferno avesse fatto il proposito di confessarsi. La nostra controversia non istà qui, sta nel vedere se il nostro poeta fosse attrito o contrito quando entrò nell' inferno; e voi capite benissimo che anche chi ha la semplice attrizione può avere ed ha il desiderio di confessarsi.

Pur volendo seguirvi nella vostra via continuo a dire, che, dato e non conceduto essere la porta di s. Pietro la porta del purgatorio, non deriva indi la confessione *in voto*, come voi credete che ne derivi.

La conclusione legittima che se ne potrebbe tirare è questa, che Dante manifestò a Virgilio la volontà di visitare il purgatorio. Ma che sapeva egli del ministro seduto in sulla porta? Tanto è vero che nol sapeva, che fattosi presso a quella non la ravvisò nemmeno per una porta, ma per un *fesso* che dipartiva la montagna, non ostante che gliene avesse fatto già qualche cenno un' anima dell' antipurgatorio, cioè lo spirito di Bevilacqua (Purgat. C. IV, v. 129).

Se per la meraviglia delle cose nuove testè vedute non ricordò l' avviso di Bevilacqua, e in luogo di una porta immaginò di vedere una rottura, e tal dimenticanza non ci sembra troppo esplicabile; pensate voi che dovrebbe dirsi se si suppone che prima di cominciare il viaggio per i tre regni Dante sapeva e l' esistenza della porta, e l' esistenza dell' Angelo in sulla porta. Il nodo non sarebbe di facile sgroppamento; e ad evitare la necessità della soluzione di questo nodo vi ha un mezzo facile, ed è la ignoranza di Dante in ordine a quella porta e a quell' angelo.

Supponiamo altresì che sapesse e della porta e dell' angelo. Siegue forse da ciò che sapesse altresì che quell' angelo era là posto per confessare, la qual notizia gli era indispensabile pel proposito di far ivi la sua sacramentale confessione? Nol potea sapere come semplice cattolico, perchè nè le divine Scritture nè i Padri nè il Catechismo c' insegnano che possa essere un angelo il ministro della penitenza; nè come di cosa straordinaria e fuori dell' uso del nostro mondo lo aveva informato di questo Virgilio, che parlandogli del purgatorio solamente gli disse:

E vederai color, che son contenti
Nel fuoco, perchè speran di venire,
Quando che sia, alle beate genti.

Se nol sapeva, e Virgilio non glielo disse, ma donde mai seppe dunque del ministro della confessione sulla soglia del purgatorio? Per voi la confessione *in voto* sta nel desiderio espresso a Virgilio di vedere la porta di s. Pietro. Ciò suppone che Dante sapesse del ministro ivi seduto. Or ciò era ignorato da Dante. Dunque la confessione *in voto*, in quanto posa su questa base, svanisce.

Se non che, ho detto e ripeto che Dante uscito dalla selva desiderò davvero di confessarsi, ma dico pure e sostengo che, e quando si deliberò alla confessione, e quando in effetto la fece alla porta del purgatorio, egli era attrito e non era contrito, cioè non erano ancora cancellati i suoi peccati, come doveva essere se fosse stato contrito.

2. Veniamo al secondo argomento. Voi vi persuadete che la vista del colle vestito alle sue spalle dei raggi del sole, e che è dilettoso, ed è principio e cagione di tutta gioia, pungesse in modo il cuore di Dante da farlo contrito, perchè il colle rappresenta il Calvario, ove Cristo morì, e non può l'uomo a quella vista non ripensare all'amore di Dio, e non sentirsi eccitato a riamare chi tanto ci amò.

Tutto questo non regge se non nella ipotesi che il colle rappresenti il Calvario. Or questa ipotesi non può scambiarsi colla realtà, e mentre a voi piace di ravvisare nel colle il monte ove Cristo fu crocifisso e

spirò, altri e non pochi tra gli antichi e i moderni vi scorgono il monte della virtù. Se io ho a dire quel che ne sento, a me sembra che il monte sia quel monte ove è sita Gerusalemme, e che Dante volesse arrivar su ed entrare in quella città, come simbolo che ella è della Gerusalemme celeste, e perciò considerata come città di virtuosi e di giusti, al qual novero Dante si pose in cuore di appartenere allorchè uscito dalla selva potè vederla. Ma, o ci piaccia di por mente all'antica Gerusalemme, o alla presente, è sempre vero che il Calvario è sulla vetta del monte, cioè o nell'interno della città, come ora si trova, o assai vicino alla città, com'era nel tempo che Cristo morì. Io dunque vi accordo che volendo il poeta salire alla vetta del colle si rammentò, o almeno potè rammentarsi, del Calvario che lassù era, e quindi si ricordò, o almeno potè ricordarsi, della passione e della morte di Gesù Cristo. Ma ciò basta per arguirne senza dubbio veruno, come voi fate, un motivo che dovesse necessariamente indurre il poeta a un dolore perfetto de' suoi peccati? Non basta, perchè Dante sebbene figura del peccatore era sempre un credente, e chi crede sa e pensa che Cristo ha patito ed è morto; e se chi così crede e così pensa è un peccatore, per questa fede soltanto e per questo pensiero non lascia di essere quel peccatore che egli è. Quella credenza e quel pensiero può concepirsi anche in un peccatore ostinato; immaginate voi se non possa concepirsi in un peccatore, com'era Dante, già risoluto di abbandonare il vizio e di convertirsi a Dio. Sapete al più che posso concedervi? Vi

posso concedere che Dante alla vista del Calvario riconfermò il proposito di ravvedersi, nella ferma speranza che Dio il quale ha dato la vita per noi era tutto disposto al perdono di queï peccati, onde erasi fatto reo nella selva. Ma un tale proposito ed una tale speranza non hanno nulla che fare colla contrizione, e sono cose che possono indubbiamente sussistere senza di quella.

E volete voi vedere che Dante non era contrito? Ecco. Guardato il colle illuminato dal sole, che dice egli di se? Dice che allora fu *un poco* queta la paura duratagli sempre nel cuore nella trista notte che passò nella selva.

Ma fatemi grazia di dire, s' egli è possibile che un peccatore contrito resti ancora nello spavento che nell' anima ingenera il peccato. La perfetta carità scaccia via ogni timore, e al timore fa succedere la dolcezza della pace che sentono i giusti. Noi qui vediamo che la paura dopo la vista del colle restava tuttora nel cuore di Dante, e che sola una piccola parte di quella era svanita. Ciò se non può affatto conciliarsi colla vostra contrizione, si accorda a meraviglia con lo stato di un peccatore che rientrato in se stesso ha fatto appena il primo passo per convertirsi col deliberarsi di abbandonare le vie della iniquità e di ravviarsi nel sentiero della virtù. La paura ha pur la sua sede in quel cuore, perchè egli sa di essere ancora nemico di Dio; ma essa è sminuita, perchè sa pure che Dio non suol negare il perdono a chi vuol convertirsi, sa ch' egli non andrà guari ed avrà quel perdono e tornerà nell' amicizia di Dio.

Un secondo motivo perchè Dante dovesse venire a un atto di contrizione voi lo trovate nella orridezza, ossia nella turpitudine intrinseca del peccato, e siffatto motivo vi par di vederlo nella fuga di lui dalla selva, e nel rivolgersi indietro a rimirarla, non altrimenti che chi uscito alla riva fuori del mare si volge a riguardare l' acqua perigliosa, ond' ei venne fuori.

Non contrasto che dal passo da voi recato si possa inferire la considerazione della bruttura intrinseca del peccato, ma niego che questa considerazione fosse un motivo che indusse Dante alla contrizione. Tutti i Teologi convengono che la bruttezza del peccato vale per muovere il peccatore ad un dolore imperfetto, o che è lo stesso all' attrizione. Dunque quel passo niente prova per voi, e stabilisce anzi direttamente che il dolore concepito dall' Alighieri de' suoi peccati non fu altro che un puro dolore di attrizione.

Il che meglio apparisce se si consideri che chi ancor fuggiva coll' animo suo dalla selva e ne rimirava il brutto passo a simiglianza di chi schivato il rischio di naufragare guarda tuttora i flutti in tempesta, è Dante medesimo che dichiara di aver passata la notte con indicibile affanno, e di essere stato assalito da una paura che mai la maggiore, la quale era appena scemata di qualche grado. Dunque 1. il dolore de' peccati derivò in Dante dalla paura delle conseguenze, a cui mena il peccato. Dunque 2. quella paura gli durava ancora nel petto. Dal che siegue che dunque il suo dolore non era di contri-

zione, perchè questo si origina da ben altri motivi; e non era dolore di contrizione, anche perchè se tale fosse stato, Dante avrebbe smesso ogni paura come notammo qui sopra.

Chi schiva un naufragio deplora soltanto il pericolo che corse di perdere la vita. Dunque Dante che si fa simile a lui non deplora che il rischio di perdere la eterna vita, o il rischio d' incorrere nella morte eterna, motivi che inducono alla sola attrizione.

Un terzo motivo vi si para innanzi nella dolce stagione che facea sperar bene al nostro poeta atterrito dalla lonza; perchè la dolce stagione simboleggia, voi dite, il venerdì santo, che fu il giorno nel quale Cristo ci diede tante prove di amore.

La dolce stagione, a dir vero, è la primavera, e Dante ne fece motto solo per accennarci la Pasqua, che i cristiani festeggiano all' entrare della primavera. Ma siccome la risurrezione di Cristo non può pensarsi senza pensare alla sua morte, così ammetto di buon grado che per la dolce stagione si volle intendere oltre alla Pasqua il venerdì che la precede. Or che siegue da ciò ? Non altro che quello che già fu detto, cioè che Dante dal sovvenirsi e della morte di Cristo e della sua risurrezione s' incuorò a sperar bene della misericordia di Dio, che gli sarebbe stato largo di aiuti per disporsi alla sacramental confessione, o meglio per vincere la concupiscenza della carne, rappresentata dalla lonza. La qual cosa è ben altro che la contrizione, la quale giustifica. Anzi, che il pensiero della dolce stagione

non lo facesse contrito, ce ne porge un bastevole indizio e la paura che gli fece il leone, e l'altra più forte che gli fece una lupa, la qual fu sì grande che perdette la speranza dell'altezza, cioè la speranza di essere annoverato tra i giusti, come io sono di avviso, o la speranza di salire il Calvario, come a voi meglio garbeggia, e fu tale che lo fece *ruinare in basso loco*, e lo respinse verso la selva.

Un peccatore uscito testè dalla selva de' vizi, e ritornato a Dio per puro amore di lui con un atto di contrizione, non mi è verosimile, che contrito allora, e divenuto allora da nemico di Dio sviscerato amatore di lui, potesse addimostrarsi così vigliacco da cedere alle prime tentazioni e da non curarsi punto di Dio. Ciò non è facile che si verifichi di un peccatore che attrito si confessi e si giustifichi, e vogliam credere che avesse effetto in un peccatore giustificato per viva contrizione, come Dante voi sostenete che fosse?

Il quarto motivo della contrizione è per voi il pensiero dell'amor divino creante; e lo rilevate dal sole che saliva insieme con quelle stelle che eran col sole quando Dio creò l'universo.

Ma altri non senza buona ragione potrebbe dire che Dante non fece qui che chiosare anticipatamente un verso che poco appresso avrebbe egli scritto, cioè

L'ora del tempo e la dolce stagione.

Anticipatamente annunzia, che l'*ora del tempo* era il tempo dal principio del mattino, e che la dol-

ce stagione era la stagione di primavera, o il suo principio, quando appunto propugnano i più che il mondo fosse creato.

Se non che voglio accordarvi ancor questo, che il cenno della creazione Dante lo fece in ordine a se, per significarci che anche il pensiero della creazione ebbe una parte nel suo ravvedimento. Ciò concedendovi, nulla concedo che giovi al vostro proposito, perchè Dante propose di convertirsi a Dio come credente ch' egli era, e come tale egli credeva in Dio Padre onnipotente creatore del cielo e della terra; e nulla concedo che giovi, perchè dal pensiero della creazione poteva egli avere un nuovo stimolo per far la prova di tornare a Dio, considerando che non sarebbe stato la cosa la più disagevole del mondo conseguire il perdono, ed essere ricevuto nella sua grazia, a una fattura di Dio.

Nè fa meglio al vostro scopo il quinto motivo dedotto dalla istituzione della Chiesa e da tutte le sue virtù, specialmente da quelle che si ravvisano nel Pontefice.

Voi alludete al Veltro, e al resto che di quello predice il poeta. Io veramente sto con quegl' interpreti, che nel Veltro riconoscono un Papa. Ma non sono con voi nel cavar indi un motivo sufficiente alla contrizione dell' Alighieri; 1. perchè quella predizione è posta nella bocca di Virgilio, 2. perchè, supposto ancora che Dante avesse fatto suoi i sentimenti del Mantovano, ne seguirebbe soltanto che anch' egli avrebbe creduto alla elezione di un Pontefi-

ce, al quale sarebbe dato un giorno di cacciare la lupa e rimetterla nell' inferno; il che non ha veruna relazione col dolore sia di contrizione sia di attrizione.

Ma volendo anche accordarvi che la idea di un Papa futuro dovesse far sorgere nella mente dell' Alighieri la idea della istituzione della Chiesa, non potrei concedervi mai che le virtù di quel Papa fossero atte a volgere l' animo del poeta alle prerogative promesse da Cristo a s. Pietro e a' suoi successori, perchè le virtù toccate dal poeta son quelle che mancavano, secondo lui, ai Pontefici del suo tempo, e però non possono essere le virtù proprie di ogni Pontefice, in quanto tale.

Al più dunque non resta che la idea della Chiesa; ma questa non è un motivo, solo da se, per conchiuderne la contrizione dell' Alighieri. Ogni fedel cristiano giusto o peccatore che sia appartiene alla Chiesa, e sa di appartenervi. Il peccatore sa di vantaggio, che non può riacquistare la grazia perduta se non per le chiavi della Chiesa, e che non altri fuori del sacerdote appartenente alla Chiesa (il quale assolve in virtù del sangue di Gesù Cristo, e però, come si legge nel sacro poema - Purg. C. IX. v. 100 sgg. - tiene ambe le piante sopra un gradino di porfido

. . . sì fiammeggiante
Come sangue che fuor di vena spiccia)

gli può ridonar quella grazia.

E nemmeno vi giova il sesto motivo, che vi piace di rinvenire nel colle, principio e cagione di ogni allegrezza, e nella felicità di chi Dio elegge nella sua

città, che è il paradiso, perchè oltre all' essere quelle espressioni di Virgilio e non di Dante, ho sempre da replicarvi che il dolore dei peccati, generato dalla perdita della eterna beatitudine, e dalla pena loro dovuta nell' inferno, non è dolore di contrizione, ma di attrizione.

Farà forse a proposito il sesto ed ultimo motivo che per voi sta nella protezione delle tre donne celesti? Egli prova nè più nè meno che gli altri. Chi sono le tre donne celesti? Voi non lo ignorate. La donna gentile è Maria; Lucia è la chiesa, e Beatrice è la rivelazione. Affinchè l' aiuto di queste tre donne provasse la contrizione di Dante, sarebbe d' uopo che nel ritorno a Dio mediante l'attrizione e il sacramento della penitenza non prestassero alcun soccorso al peccatore la madre di Dio, la rivelazione e la chiesa. Ma in fatto sta che non pure lo prestano, ma che è impossibile che non lo prestino. Il peccatore rientra in se stesso, e si risolve a convertirsi, per la grazia che gl' impetra Maria, se egli è vero, come dice lo stesso Dante, che ogni grazia viene da lei. Il peccatore è indotto a mutar vita dalle verità rivelate, perchè tra le altre cose dee tenere per fede che chi muore nell' ira di Dio piomba nel baratro di tutte le pene durature in eterno, e priva se della eterna beatitudine, consistente nella visione di Dio. Il peccatore infine rimane assoluto dal sacerdote che sta nella chiesa e in virtù delle chiavi da Cristo concedute a s. Pietro e alla chiesa.

Vi prego a rileggere la mia VII lettera su Dante a voi intitolata, nella cui chiusa chiaramente svolsi

come la Donna gentile, Lucia e Beatrice concorrano alla conversione di un peccatore.

3. Che Dante fosse contrito a voi lo dimostra il terzo argomento, che è la perfetta corrispondenza tra i motivi per i quali l' Alighieri si volse a Dio accennati nei primi due Canti dell' Inferno, e i motivi che si accennano nel XXVI del Paradiso.

Perfetta corrispondenza! Non mi sembra. Dovrebbero essere almeno pari di numero, perchè gli uni corrispondessero agli altri. Tutt' altro! Dai primi due Canti della prima Cantica voi cavate non meno di sei motivi, e questi del citato Canto del Paradiso non sono che tre, vale a dire la creazione, la morte di Cristo e la speranza di goder Dio dopo il passaggio da questa alla futura vita. Il numero tre, se mal non veggio, non risponde al numero sei. Nè vale il dire che più su de' versi da voi allegati si accennino altri motivi, perchè quivi si parla di filosofici argomenti e di autorità di filosofi oltre all' autorità di alcuni ispirati scrittori; e di argomenti filosofici e di autorità di filosofi non si fa motto nei due primi Canti della prima Cantica, che è un altro indizio di poca corrispondenza.

Corrispondano, via, que' motivi; voglio esser largo, come sempre sono stato fin qui. In fondo in fondo nei terzetti, allegati da voi per dimostrare la carità richiesta alla contrizione, non si dice altro, se non che Dante riconosceva l' amor suo verso Dio dal pensiero della creazione e della morte sostenuta da Cristo per dar vita a lui, e dalla speranza della

eterna felicità. Se dunque egli qui allude alla sua conversione e ai motivi che ne ebbe per compierla, e se egli fu tratto da questi motivi fuori del *mare del torto amore*, non si può revocare in dubbio che come per essi sentì scaldarsi il petto di carità, così pure se ne sentisse scaldato per i motivi dei due primi Canti. Questa osservazione avrebbe per avventura un gran peso, se l'attrizione potesse andare disgiunta dall'amore di Dio. Ma ciò nol dico io, nè lo ha detto finora Teologo alcuno, poichè i Teologi discordano sì sul grado della carità verso Dio che accompagnar deve l'attrizione, ma nessuno io conosco il quale sostenga che possa darsi attrizione senza un qualche grado di carità; e quelli che si contentano del meno vogliono assolutamente un amore che dicono *iniziale* o incipiente. Se pertanto dalle cose discorse risulta che il dolor de' peccati fu in Dante un dolore di attrizione, ed egli non potè disporsi all'attrizione senza un qualche amore di Dio, dalla identità dei motivi conseguita che l'amore accennato nel Paradiso non si differenzia dall'amore da lui concepito prima di entrar nell'inferno, il quale amore era un amore insufficiente, senza la confessione, a cancellare i peccati.

A me ciò basta nella ipotesi della identità dei motivi e della identità dell'amore. Ma questa identità dell'amore sussiste? E non vi sarebbero osservazioni da fare che permettessero almeno di dubitarne? Oh! ve ne sono, ed eccole.

Dante rende ragione a s. Giovanni della sua carità. Dunque esige il buon senso, che la carità di

cui parla sia quella che aveva nell' atto ch' egli parlava con s. Giovanni. Ma dalla porta del purgatorio al cielo, ove apparvegli quell' Evangelista, vi corre un buon tratto, e basterebbe il solo tempo che passò dalla confessione al colloquio per ammetter possibile un aumento di carità, talchè fosse addivenuta perfetta.

Del resto non fu il solo tempo che potè accrescere quell' amore, lo potè accrescere e lo accrebbe di fatto il viaggio continuato fino a quel punto. Il viaggio pel purgatorio avea per fine la purgazione d' ogni malo affetto, la quale non può comprendersi senza accrescimento di carità, e il viaggio pel paradiso avea per fine l' *intima unione con Dio*, secondo quello che dite anche voi ne' due vostri Commenti. Dunque Dante accrebbe la sua carità col viaggio pel purgatorio; e poco prima di salire all' empireo, e nell' istante ch' egli parlava dell' attuale sua carità coll' Apostolo dell' amore, dovette essere molto innanzi nella unione con Dio, la quale per amore si compie. Dunque l' amore dei surriferiti terzetti del Paradiso non è l' amore dei due primi Canti dell' Inferno.

Voi vi credete nel diritto di riputarli una sola cosa, perchè credete che come nei primi Canti dell' Inferno si tratta di conversione, così di quella medesima si tratti ancor' ivi. Ora ivi non si tratta di quella conversione, o non di quella soltanto. L' Alighieri ivi parla di una più piena conversione, o della purificazione dal malo amore compiutasi nella visita del purgatorio. Un peccatore, che attrito e confesso

si è potuto togliere per questa via dalla schiavitù del peccato, conserva ancora le male propensioni che al peccato lo inchinano, ossia è immerso ancora nel *mare dell'amor torto*, e ne deve uscir fuori con atti opposti ai colpevoli e con la penitenza; e allora solo che avrà ciò conseguito acquisterà una libertà più perfetta, e ben altra da quella che solamente sottrae l'uomo alla schiavitù del peccato. Questa libertà trovò Dante sulla vetta del purgatorio, quando Virgilio gli disse (Purgat. C. XXVII vv. 140 sgg.):

Non aspettar mio dir più, nè mio cenno:
Libero, dritto, sano è tuo arbitrio,
E fallo fora non fare a suo senno;
Perch'io te sopra te corono e mitrio.

Dopo ciò considerate la corrispondenza tra i versi del Paradiso, allegati da voi, e questi altri che ora vi allegherò. In quei versi del Paradiso noi leggiamo il mare del *torto amore*, del quale Dante si compiaceva di esser già fuori. Leggiamo nel C. X del Purgat.

Poi fummo dentro al soglio della porta,
Che il malo amor dell'anime disusa,
Perchè fa parer dritta la via torta,

ed io spiego, come a suo tempo dimostrerò doversi spiegare, *porta del purgatorio che svezza e spoglia il malo amore dell'anime*, che è un *amor torto*, perchè ciò che è torto fa parere diritto. E leggiamo (Purg. C. XXIII vv. 124 sgg.):

Salendo e rigirando la montagna,
Che drizza voi che il mondo fece torti.

Or siccome secondo verità, e secondo una teoria esposta da Dante, ogni bene e ogni male viene dall' amore, è chiaro che ciò che raddrizzasi dalla montagna del purgatorio è l' amore, che cerca di sviar l' uomo dalla virtù e da Dio, ossia è il *torto amore*. Donde si fa manifesto, che il torto amore da cui Dante si disse libero nel XXVI del Paradiso per i motivi là esposti non è l' amore colpevole alle creature, o il peccato, pel quale addiveniamo nemici di Dio, ma quella certa tendenza che resta nell' animo verso le creature e il peccato anche dopo il pentimento e il perdono, tendenza che va perdendo poi la sua forza per gli atti continui di resistenza, e pel frequente ripensare all' amore mostratoci da Dio nella creazione, nella passione e morte di G. C., e nell' averci ordinati ad altri beni che non sono i caduchi della presente vita.

Dunque Dante nei versi del Canto XXVI del Paradiso o non intese di parlare del suo pentimento espresso ne' primi due Canti dell' Inferno, o non intese di parlare esclusivamente di quello, e quindi parlava non di un amore iniziale, ma di un amore che più strettamente l' univa con Dio.

4. Conveniva, voi dite, che prima di mettere il piede nell' inferno fosse Dante contrito ed in istato di grazia, perchè altrimenti non avrebbe potuto sostener le battaglie, che contro gli avrebbero mosso e i demonî e i dannati.

Che Dante abbia incontrato molti pericoli, e molte e fiere opposizioni nell' inferno, rilevasi da molti luoghi di quella Cantica, e parrebbe che non avesse

dovuto, essendo egli amico di Dio e tanto privilegiato quanto a voi pare, sostenere alcuna guerra, o almeno che dovesse ella essere meno accanita che non fu quella ch' egli dove' sostenere.

Ma checchè sia di ciò, il vostro argomento non mi par buono, perchè la visita dell' inferno non rappresenta che una seria meditazione delle pene, che quivi tormentano i dannati; e le opposizioni che si fecero a Dante non rappresentano che le tentazioni, le quali ci vengono dai demonî. Or se l' argomento reggesse dovrebbe dirsi che nessun peccatore potrebbe convertirsi per attrizione; perchè, secondo voi, nell' atto che il peccatore meditasse l' inferno per disporsi all' attrizione ed alla confessione, dovrebbero essere tali e tante le tentazioni diaboliche da doverne restare abbattuto e preda di Satana.

La bontà divina e le promesse che Dio ci ha fatte ci sono arra sicura che per orribili che siano i peccati nostri, egli sempre

. . . . . ha sì gran braccia
Che accoglie ciò che si rivolve a *lui*,

e a nessuno rifiuta la grazia sua, se l' uomo fa dal suo canto quello che ei può. Dunque a Dante non poteano mancar quegli aiuti, de' quali aveva bisogno contro le tentazioni di ogni maniera, se egli è vero che era già fermo nella volontà di convertirsi, e che visitava l' inferno per compiere la sua conversione e per meglio eccitarsi ad un dolore che gli valesse pel sacramento della penitenza.

5. L' anima può dirsi viva, è questo il quinto argomento che voi recate, nel solo caso ristretto all' or-

dine soprannaturale; in conseguenza di che l' *anima viva* nella bocca di Caronte non poteva significare altro che anima viva alla grazia.

Replico, che l' anima, la quale è ordinata ad avvivare un corpo, non senza ragione può dirsi viva quando lo avviva, mentre non le si potrebbe dar quell' aggiunto separata che fosse dal corpo. Nel primo caso si può dir viva, perchè può attribuirsi alla causa l' effetto che essa produce; non si può nel secondo, perchè non produce in atto quell' effetto, cioè non avviva, sebbene si possa dir viva in altri sensi, come a mo' di esempio viva della vita dello spirito, viva alla grazia ecc.

L'*anima viva* e l'*anima nata* pigliansi per persona dagli scrittori classici, e se ne citano non pochi esempi dal Vocabolario dell' Ab. Giuseppe Manuzzi. Nè fa contro che vi si noti non usarsi in questa forma che in sentimento negativo, perchè abbiamo il Buti (testo di lingua), il quale spiegando l' *anima viva* della nostra controversia dice: - Anima viva, però che Dante quanto alla verità, quando finge che vedesse questo *non era ancor morto.* - D' onde risulta che può usarsi anima viva nel significato di persona o di uomo vivente senza che preceda la particella negativa.

Un altro esempio, che prova potersi usare così, ce lo porge il Boccaccio ancora, il quale afferma che: - La cagione, perchè questo Demonio (Caronte) niega di passare l' autore (Dante), puote esser questa, perciocchè egli non potrebbe conducer l' autore alla riva opposta, conciossiacosachè ancora venuto non sia l' ultimo dì dell' autore, il quale ancora vivea. -

Il Vocabolario poi fa osservare altresì che ben si direbbe: Firenze fa tante migliaia di anime, cioè di persone; e voi lo avrete detto le mille volte, e me lo avete scritto, parlando della vostra Cerèa.

Se anima senz' altro aggiunto può valere persona od uomo che vive, parrebbe non potersi dubitare che altrettanto non possa valere con l'aggiunto di *viva*, o parrebbe almeno che non si dovesse difendere con l' apparato di un raziocinio l' assoluta impossibilità che anima viva in qualche caso valga uomo vivente.

6. Nel sesto argomento voi tornate a' motivi sopra toccati della contrizione, e vi sembra che, straordinarī com' erano, dovessero di necessità muover Dante a un dolore, che con la confessione *in voto* gli cancellasse ogni peccato; per esser lui uomo di alto sentire, e non volgare nè vile. Quali fossero quei motivi noi lo abbiamo veduto. Essi bastavano ad un atto di attrizione, e non erano tali che indispensabilmente dovessero eccitar Dante alla contrizione. Il concepirli come straordinarī è un volere dar loro una qualità che non hanno, se non si svolgano e non s' intendano (parlo di alcuni e non parlo di tutti) elevati ad un grado, a cui non li eleva sicuramente la nuda lettera del sacro poema. E perchè noi vogliamo far dire alla lettera quel che essa non dice? Non è il caso da cavar indi un senso simbolico. I passi allegati da voi ci dicono solamente che Dante non volea saper più di peccati, e dei commessi volea pentirsi e si pentiva. Ma non è mai che essi ci dicano che il pentimento nascesse dall' aver l' occhio a Dio, considerato qual bene sommo e quindi qual' essere sommamente amabile, che non merita veruna offesa e merita

invece tutto l' amore dell' uomo, nè dal riguardare Dio stesso come amantissimo di noi per aver voluto prendere la nostra carne e morire per noi. Dunque alcuni motivi, se vengono letteralmente intesi, sono acconci alla sola attrizione, mentre poi tutti gli altri in qualunque modo si espongano e si sviluppino sono sempre e solamente motivi che inducono all' attrizione. Che è da chiedere di più per aver la certezza che Dante per quei motivi addivenisse attrito e non contrito?

Che se per taluno ciò non bastasse, dovrà senz' altro bastare il fatto del viaggio per l' inferno, o la considerazione degli eterni tormenti da cui si genera l' attrizione. Quel viaggio dimostra che Dante volea meglio disporsi all' attrizione, ed è cosa fuori d' ogni ragionevolezza che un peccatore contrito intraprenda innanzi alla confessione un viaggio che valga a farlo più attrito.

Nè alcuno mi replichi, che è meglio procurarsi il dolore per modo che nasca e dai motivi dell' attrizione, e da quelli della contrizione. Senza voler ciò negare, la verità è che Dante non era contrito, e perchè chiaramente nol disse nei primi due Canti, come avrebbe dovuto, e perchè apertamente egli dice e fa dire il contrario nel sacro poema. Egli dice che lascia *lo fele*, pel quale si vuole intendere e il fiele de' suoi peccati e il fiele delle pene infernali, e va pei *dolci pomi*, che sono i pomi della grazia e della pace che avrebbe trovato nel purgatorio. Virgilio dice di lui, che non diletto, ma sola *necessità* il conduce per la buia valle d' inferno, e Beatrice afferma, che l' unico argomento valevole alla sua salute era stato il mostrargli *le genti perdute*, per

tacer di altri luoghi della Divina Commedia che in altre parole vengono a dire lo stesso.

Dunque non entra qui punto nè l'alto sentire di Dante, nè il non esser lui nè volgare nè vile. Ciò ch'egli dice e fa dire di sè, qualunque egli fosse, ce lo mostra attrito e non contrito; e ciò basta, osservando per giunta che la contrizione è una grazia non ordinaria di Dio, e Dio non si è mai legato a volerla concedere più ad una classe di uomini che ad altre classi.

7. Questa osservazione gitta a terra anche il vostro settimo argomento, col quale vorreste che Dante come uomo insigne e di gran fama non dovea curarsi dei peccatori che non fossero come lui noti o poco meno di lui, e che però egli si foggiò un inferno dove non fossero che i soli grandi peccatori venuti a grande rinomanza nel mondo, confinando nell'atrio la innumerevole moltitudine degl' imbecilli; e ne vorreste inferire che come modello di quei peccatori doveva egli concepire una perfetta contrizione dei suoi peccati.

Vi è tuttavia da osservare qualche altra cosa.

I due vostri Commenti (non so che direte nel terzo d'imminente pubblicazione) ci propongono Dante come figura dell'umanità peccatrice, ed io ho dimostrato che egli è figura del peccatore del medio evo. Dunque i peccatori d'ogni ceto e d'ogni condizione, piccoli o grandi che siano, vengono rappresentati da Dante. E se la massima parte dei peccatori ritorna a Dio per la via ordinaria dell'attrizione, egli dunque doveva essere attrito e non contrito.

Nel vero inferno stanno a penare i soli peccatori famosi, come voi vi compiacete di credere? Vi stanno

tutti, purchè rei di peccati di commissione, mentre nell'atrio stanno le sole anime ree di peccati di omissione. Vi stanno infatti le anime simili agli angeli, che nella gran lotta di Lucifero contro Dio non parteggiarono nè per Dio, nè per Lucifero, ma *per se foro*, ossia si astennero dall' operare; e queste anime non possono quindi essere se non quelle che nel tempo della vita peccarono di omissione, come si nota espressamente di *colui che fece il gran rifiuto*, che fu un omettere di fare quel che dovea, e non si fa motto di altri.

Soffrono nel vero inferno quanti sono i peccatori *che muoiono nell' ira* di Dio per opere scellerate.

Di vero, nel cerchio della lussuria soffrono *i peccator carnali, che sommettono al talento la ragione*; che è un dir chiaro, che quanti sono gli uomini lordi del brutto vizio della libidine, e morti senza ravvedersi, tutti stanno a soffrire in quel cerchio.

Nel primo cerchietto dei violenti son tormentati *tutti* i guastatori, i predoni, gli omicidi, e *ciascun che mal fiere*.

Nella nona bolgia Maometto dice a Dante, che *tutti gli altri* che egli vedeva furono, mentre vissero, seminatori di scandalo e di scisma. E nella ghiacciaia

Qualunque trade in eterno è consunto.

Non cerco più sottilmente, perchè ne ho d'avanzo per concludere, che dunque in tutti i cerchi eran puniti tutti i peccatori fattisi rei nella vita dei diversi peccati, che si puniscono nei cerchi diversi.

La quale illazione mena difilato all' altra, che dunque i peccatori puniti nel vero inferno non sono i soli peccatori che si procacciarono una celebrità.

Se non che lo stesso Dante a dirittura ci dice questo. - Visitava egli la quarta bolgia, che era degl'indovini, e per sapere della gente che a passo lento vedea procedere, travolta dal mento al principio del casso, dimandò Virgilio (Inf. C. XX v. 103 sgg.):

Ma dimmi della gente che procede,
Se tu ne vedi alcun *degno di nota*.

Dunque vi eran molti tra essi che non meritavano di essere notati.

Nè gioverebbe l' opporre, che la dimanda aveva di mira coloro che Virgilio vedeva, e che questi poteano ben' essere tutti veramente famosi, ma non essere conosciuti da lui; perchè quel mare di tutto il senno ottimamente sapeva della qualità e condizione di tutti i dannati, sia che vissuti fossero innanzi al suo tempo, sia che vissuti fossero dopo di lui. Ce ne facciano fede questi due esempi, dei quali or mi rammento tra i molti, e sono Farinata degli Uberti nella città di Dite, e Ulisse e Diomede nella bolgia dei falsi consiglieri, che Virgilio indicò a Dante per nome.

I peccatori del quarto cerchio erano tanto famosi che Dante non ne potè riconoscere alcuno; e Virgilio gli disse che non era da meravigliarne, perchè

La sconoscente vita che i fe' sozzi
Ad ogni conoscenza or li fa bruni.

Concludo: dunque vi erano peccatori in ogni cerchio di molta e di poca fama, ed anche di niuna.

Non potea trascurar Dante la massa del popolo cristiano. Egli col sacro poema mirava alla riforma dei costumi e al miglioramento dell' Italia e del mondo. Non si toglie di mezzo la corruzione, nè il mondo

si migliora col ravvedimento dei soli grandi. Dunque non era possibile che Dante volesse far sorgere questa idea nei leggitori della divina Commedia, che il vero inferno era solo pei famosi e pei grandi.

Oltre di cho, non isfuggiva all' occhio di Dante che al riordinamento politico e civile, del quale egli vedeva il bisogno, avrebbe giovato assaissimo l' abbandono del vizio e il ritorno alla virtù. Ma in tale riordinamento non ha forse il popolo veruna parte?... Dunque e allo scopo altresì di condurre ad effetto i suoi pensamenti, espressi nel libro *de Monarchia*, era necessario che correggesse e migliorasse i popoli, e che però nel vero inferno non ristringesse i soli potenti e i soli nominati nel mondo, ma ci desse invece un inferno che tutti aspettava i peccatori.

Ma si dirà: In ognuno dei tre regni si arresta e si abbocca solamente con gli spiriti i più illustri e i più conosciuti. - Che se ne vorrebbe inferire? Che l' inferno, il purgatorio e il paradiso di Dante non avessero in se che spiriti di questa fatta? La illazione non sarebbe buona. Fu arte e non più che arte il porre in vista quei soli, perchè gli esempi o di pena o di premio che dai grandi ci vengono possono più nell' animo dei popoli, e ottengono più agevolmente il fine che si propone chi li racconta e li dichiara. Udite il ch. Brunone Bianchi, che commenta gli ultimi quattro versi da voi citati del C. XVII del Paradiso: L' animo di chi ode, egli scrive, non s' acquieta, nè dà fede agli esempi che si pongono dinanzi alla sua mente, se questi hanno *radice incognita e nascosa*, cioè, se questi sono tolti da persone basse e sconosciute. Gli esempi

a fare odiosi i vizï e desiderabili le virlù si devon prendere da persone d'alta condizione. - Nè voi nei vostri Commenti interpretate diversamente quel passo. Per questa ragione e non per altra Cacciaguida avea detto a Dante, che gli erano mostrate ne' cieli, nella montagna del purgatorio, e nella valle dolorosa dell'inferno, quelle anime *che son di fama note*. Dove merita attenzione il dirsi che quelle *anime gli furono mostrate*; il che importa che non gli furono mostrate le altre, ma non prova che le altre (le anime non famose) non fossero in ciascuno di quei tre regni, prova invece il contrario.

8. Stabilita la contrizione di Dante, e in conseguenza il suo stato di grazia, voi non vi pigliate la briga di esaminare gli argomenti da me recati per dimostrare che Dante era solamente attrito, e che non tornò al possesso della grazia santificante se non alla porta del purgatorio. Voi dite: La mia dimostrazione è apodittica, dunque gli argomenti che mi si oppongono saranno al più appariscenti, ma non possono avere la forza di abbattere la mia tesi. Qual bisogno vi è dunque di esaminarli? - Io dico invece: La vostra dimostrazione non è apodittica, è una dimostrazione appariscente. Dunque i miei argomenti ben meritano di essere esaminati e restano nella pienezza del loro vigore; ed io vi prego dopo la lettura di questa lettera ad esaminarli, come vi prego di legger meglio i due brani del Boccaccio e del p. Berardinelli da me riportati nella XIII lettera sulla spiegazione dell'*anima buona*, che voi dite non essere stati intesi da me. Per intenderli più facilmente, pon-

derate bene la chiusa del capitolo III del Commento di Boccaccio, che dice: E quantunque a quelli che in questa forma trapassano in inferno sia licito volendo il poterne uscire, non possono però uscirne per tornarsi addietro per la via donde entrarono; perciocchè per lo peccato non si può di peccato uscire, come quelli farebbono che per quella via n'uscissono per la quale v' entrarono, ma conviensene uscire per la via opposita al peccato, la quale nulla altra è che la penitenza. E a pervenire a questa via, mostra l' autore (Dante) essergli convenuto tutto l' inferno trapassare, e di quello per la parte opposita a quella onde v' entrò esserne uscito. E questa via, se noi riguardiam bene, il conduce a piè del monte della penitenza, dove trova Catone, che a quella il dirizza e sollecita. -

Ponderate anche bene la chiusa del capitolo VII del *Concetto della Divina Commedia* del p. Berardinelli, ove si legge: Per le quali ragioni fa bisogno conchiudere che il Sagramento della Penitenza rappresentato da Dante nel suo Purgatorio non riguarda il Purgatorio nel senso della lettera, quello cioè che si versa intorno la condizione delle anime separate, ma è tutto pertinenza del senso allegorico: e per conseguente che la significazione unica di tutta questa narrazione sta nel valore dei simboli intesi traslatamente. Inoltre i detti simboli avverano quella loro significazione in Dante, che come vedemmo è il soggetto allegorico delle tre Cantiche, e per ora diciamo della Cantica dell' Inferno. Adunque la significazione unica di essi simboli è intimamente connessa col senso allegorico dell' Inferno, e quinci appresso sino

al IX del Purgatorio. Ora non può essere altra connessione allegorica tra la visita dell' Inferno ed il Sagramento della Penitenza, tranne questa, che la visita dello Inferno, in quello che ingeneri timore di tanto male, faccia concepire odio al peccato che vi è punito, e induca il buon volere di giovarsi del rimedio che a' caduti dopo il battesimo rimane nel Sagramento della Penitenza. È dunque da tenere, che il viaggio per l' Inferno nella significazione allegorica non è che la contemplazione di quelle pene per concepire odio ed orrore al peccato nell' intendimento di purgarsene. Crederei di offendere il buon giudizio del lettore se in cosa divenuta sì chiara m' intrattenessi più a lungo. -

Ora vi rendo grazie delle lodi che fate al mio ingegno ed a' miei studi danteschi; le quali accetto non come una espressione di verità, ma come un tratto di gentilezza e di buon cuore.

Ardo sempre del desiderio di vedere il 1. volume del vostro terzo Commento, e mi sa male di doverlo aspettare fino al p. v. Febbraio.

Vi saluto intanto cordialmente, e vi prego di gradire i due seguenti distici, che vi faranno sempre meglio sicuro della mia costante amicizia, della quale avete per qualche tempo dubitato, secondo che mi dite in una vostra da qualche giorno ricevuta, nè so per quale motivo.

Si tibi nunc placeat sententia nostra (quod opto),
Vel tua si potius, non ego plura loquar;
Vinculo amicitiae sed adhuc me haerere tenaci,
Haesurumque scias tempus in omne tibi.

Ripatransone 21 Novembre 1877

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA XV

SU DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

VECCHIE E NUOVE OSSERVAZIONI
SU I CIELI
CHE GIRANO INTORNO ALLA TERRA
E SU I CERCHI
CHE GIRANO INTORNO AL PUNTO LUMINOSO

SECONDA EDIZIONE

RIPATRANSONE
Tipografia Jaffei e Nisi
1882

Nella I Lettera che pubblicai su Dante feci parecchie osservazioni su i nove cieli che girano intorno alla terra, e su i nove cerchi che girano intorno a un punto luminoso, le quali mi parevano di qualche rilevanza, e chiarivano non pochi luoghi del sacro poema.

Altre osservazioni, e di non minore importanza, mi sono occorse alla mente, le quali nella presente Lettera intendo di pubblicare.

Ma siccome la veritá delle osservazioni fatte e da farsi dipende onninamente dalla nuova interpretazione da me proposta sul modo, come la velocità dei cieli sia misurata dalla velocità del primo cielo, che primo mobile ancora si chiama (Par. C. XXVII, vv. 115 sgg.), così prima di ogni altra cosa la giustezza di quella interpretazione, benchè da nessuno impugnatami, voglio difendere e assodar meglio.

Nel citato Canto Beatrice vuole che Dante conosca il primo cielo ov' egli già è. E toccandogli della velocità di quel cielo gli dice, che di essa non si può avere una cognizione distinta per mezzo di altra velocità, ma che la velocità degli altri cieli vien misurata dalla velocità del primo, come da un mezzo e da un quinto si misura il dieci.

Mi sembra chiaro che intendimento di Beatrice sia di fare acquistare al suo Dante una conoscenza distinta della velocità dei singoli cieli, rapportandola a quella del primo cielo. Non si può credere che Beatrice voglia ingerire nell' animo del Poeta un' idea indeterminata e confusa del movimento degli otto cieli che girano sotto al primo mobile, dicendogli che que' cieli si muovono meno rapidamente del primo, o che la celerità di essi non è che una parte della celerità del primo mobile. Il dir questo torna quasi al medesimo che nulla dire. Ma tutto si dice, quando si accenni il rapporto preciso che passa tra la velocità dei cieli subalterni e quella del primo cielo.

Innanzi tratto vediamo se un tale rapporto si venga a conoscere dando al verbo *misurare* il significato più ovvio e generico di far paragone tra una quantità ed un' altra che si assume come unità di misura, e spiegando come spiegano i più il verso, ove si dice che i *moti* degli altri cieli sono misurati dal moto del primo,

Siccome dieci da mezzo e da quinto.

Il significato generico del verbo *misurare* applicato al nostro caso ci farebbe intendere solamente che tra le anzidette velocità si può trovare un rapporto, ma non ci farebbe mica comprendere qual determinato rapporto passi tra quelle; il che, secondochè si è notato, equivarrebbe a dir nulla.

Passiamo all'esempio. Ci fará egli venire alla conoscenza di un determinato rapporto? Niente affatto.

I più spiegano che la velocitá dei cieli subalterni è misurata dalla velocità del primo cielo, come il cinque (un mezzo del dieci), o come il due (un quinto del dieci) misura il dieci. Or poichè il cinque entra due volte nel dieci, e il due vi entra cinque volte, così noi dovremmo intendere che la velocitá di due dei cieli subalterni è doppia o quintupla della velocità del primo cielo. E nulla comprenderemmo, perchè ci si porrebbe innanzi l'assurdo che la velocità del primo cielo sia minore della velocità degli altri, mentre Dante ci assicura in più luoghi che il movimento del primo cielo è più rapido del movimento degli altri.

Per non dare in questo scoglio vi è un ripiego. Chi dà al verbo *misurare* il significato generico sopra toccato può dire, che il mezzo il quinto e il dieci si recano non per farci entrare nella idea di un determinato rapporto, ma sì per farci capire che tra la velocítá del primo cielo e quella dei cieli inferiori corre un qualche rapporto, come corre tra il dieci e la sua metà, tra il dieci e il suo quinto.

Sia; ma ripeto che quello che qui importa di sapere non è che tra quelle velocità passi un rapporto qualunque (e chi può ignorarlo?), ma qual *determinato* rapporto passi tra loro; e Dante appresso alle parole di Beatrice rimarrebbe al buio, e noi rimarremmo con lui nella perfetta oscurità di quel rapporto determinato.

Oltre di che si fa fare a Beatrice la figura di un maestruccolo, che spiegando a' suoi scolari come una cosa si misuri coll' altra, reca l' esempio del come il cinque e il due misurano il dieci.

Innanzi che io venga alla mia interpretazione, rileva di far conoscere che il verbo *misurare* si può usare e si usa in senso di *eguagliare*.

Noi diciamo infatti che Tizio o per potenza, o per ricchezza, o per ingegno può ben misurarsi con Cajo; con che vogliamo dire che o la potenza, o la ricchezza, o l' ingegno di Tizio eguaglia o la potenza, o la ricchezza, o l' ingegno di Cajo.

Il verbo *misurare* risponde al *metiri* dei Latini. Se il *metiri* si usò da buoni scrittori nel sentimento di *eguagliare*, anche il *misurare* può adoperarsi nel senso medesimo.

Ora Arianne scrivendo a Teseo dice (Ovid. Heroid. Epist. X, v. 28), salita sopra di un monte:

Aequora prospectu metior alta meo;

cioè che ella misurava tutto il mare con il suo sguardo, ossia che il suo sguardo si estendeva a tutta l' ampiezza del mare, o in altri termini eguagliava l' ampiezza del mare.

Fetonte guidatore del carro del sole (Ovid. Metam. lib. II, v. 188), dopo aver corso per un buon tratto di cielo, restandogli ancora a percorrere tanto di più, misura col suo pensiero il tratto percorso e quello che rimane a percorrere:

. . . Animo metitur utrumque;

dove si vede che il pensiero abbraccia od eguaglia l' uno e l' altro tratto di cielo.

Silio Italico (Punic. lib. IV, v. 294) adopera il verbo *metiri* per significarci che un tale con la punta della lancia avea passato il petto di non so chi:

. . . . tota metitur cuspide pectus;

e sorge spontanea la idea dell' eguaglianza tra il petto forato e quella punta.

Ulpiano (Digest. lib. 32 leg. 50) tocca di cose misurate o eguagliate dall' ingegno: *quae quis ingenio suo metitus est.*

Demensus e *mensus* non si differenziano; e Cicerone scrisse (Orat. c. XII): *ut verba verbis, quasi demensa et paria, respondeant.*

Non reco altri esempi per non dar noia; gli addotti bastano a mostrarci che il *metiri* risponde assai volte al nostro *eguagliare,* e che però a questo verbo *eguagliare* può rispondere il *misurare.*

Nel medio evo la *misura* fu tanto sinomina di *eguaglianza,* che gli Scolastici nel loro linguaggio filosofico scambiavano quei due nomi. Dicevano infatti che le cose hanno coll' intelletto quel rapporto che ha la misura col misurato, e aggiugnevano

che allora solamente si dovea dire che l'uomo afferrasse la verità, quando tra la cosa e l'intelletto corresse perfetta eguaglianza, ossia *quando fossero eguali la misura e il misurato:* - Sciendum est quod res aliter comparantur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res; unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt. Sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum; sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis (s. Tommaso Qq. Disp. Quaest. *de veritate* a. 2). - Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter, uno modo sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei... Alio autem modo res comparantur ad intellectum sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est causa rerum (s. Tomm. in I *Perihermenias,* lect. 3). - Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur (s. Tomm. *Summa theol.* 1. p. q. 16. a. 2). E nell' articolo precedente il Dottore Angelico aveva scritto, che la verità generalmente parlando si può definire: Adaequatio rei et intellectus.

Se nel medio evo il significato di *mensura* e di *mensurare* fu tale, quale fu esposto da noi, e qual si rileva dai passi allegati di s. Tommaso, possiamo persuaderci che Dante scrittore del medio evo, imbevuto della scolastica filosofia, seguace della dottrina dell' Aquinate, e che nel sacrò poema fece così grand' uso delle forme scolastiche, non dovesse poi sentire la menoma ripugnanza a valersi del verbo *misurare* nel sentimento di *eguagliare*.

Ma dal poter essere all' essere corre un gran tratto. Non basta dunque il detto fin qui per tenere come inconcusso che nel terzetto (Parad. C. XXVII, vv. 115 sgg.)

Non è suo moto per altro distinto;
Ma gli altri son misurati da questo,
Siccome diece da mezzo e da quinto,

Dante adoperasse nel significato di *eguagliare* il verbo *misurare*. È tuttavia molto l' aver dimostrato che potè usarlo in quel senso, perchè quel terzetto bellamente si presta a quella interpretazione, e non è capace di altra che sia ragionevole ed ammisibile.

Se non che prima di venire alla esposizione del terzetto, voglio consultare un poco le opere minori, e la grand' opera del sacro poema, per vedere se v' abbiano luoghi in cui l' Alighieri avesse tolto in quel senso il verbo *misurare* e il nome *misura*.

Quanto alle opere minori mi ristringerò al Convito, dove in sentenza si dice (se male non mi rammento) che l'intelletto umano presume talvolta di *misurare* tutte le cose; ed è manifesto che qui *misurare* valga *eguagliare.*

Apriamo il poema.

Forese (Purg. C. XXIII, vv. 64 sgg.) parlando all'Alighieri della condizione della gente, che in quel sesto cerchio canta piangendo, gli dice che ella si rifà santa in fame e sete per aver seguitata la gola oltre *misura.*

Va oltre alla conveniente misura chi mangia e beve oltre al bisogno. Dunque la giusta misura del mangiare e del bevere è il bisogno che ha l'uomo di nutrirsi e di conservarsi. Dunque la misura eguaglia il bisogno.

Beatrice sciorinando agli Angeli sulla vetta della montagna del purgatorio le colpe del suo Poeta reca la ragione del troppo diffondersi in questa materia; la quale è che lei bene intenda colui che piagne lì presso, e vuole che bene intenda (Purg. C. XXX, vv. 106 sgg.),

Perchè sia colpa e duol d'una misura,

ossia perchè vuole che Dante si dolga tanto, quanto ha peccato.

Dunque *misura* qui vale eguaglianza tra colpa e duolo.

Nel C. X del Paradiso (vv. 28 sgg.) leggiamo che il ministro maggiore della natura, ovvero il sole, ne *misura* il tempo col suo lume.

Il sole misura il tempo col suo lume, perchè risplendendo in un dato punto del cielo, avvisa l'uomo del corso che egli ha già fatto, e però del tratto di cielo che egli ha percorso; e scorge ognuno la eguaglianza tra la parte del giorno che già passò e il cammino fatto dal sole sino a quel punto. Sicchè l'uomo viene a conoscere che a mo' di esempio sia giá passata la terza parte del giorno, se il sole ha compiuto una terza parte del suo diurno viaggio.

Troviamo poi nel principio del XIII del Paradiso la descrizione del canto e della danza di due ghirlande di beati spiriti, assomigliati a ventiquattro delle più fulgide stelle, la quale si chiude col verso:

Compiè il cantare e il volger sua misura.

Dobbiamo noi dunque concepire un tempo determinato della durata sia del canto sia della danza. Dunque dobbiamo concepire che la durata del canto eguagli quel tempo, come deve eguagliarlo la durata del ballo.

Può immaginarsi un' eguaglianza così perfetta, come è quella che nasce dal paragone tra Dio e Dio? Or l'Alighieri per significar la eguaglianza, risultante dal paragone che di Dio si faccia con Dio, non trovò un verbo più acconcio del *misurare*, e volle dire che Dio non ha altra misura fuori di se (Par. C. XIX, vv. 49 sgg.):

E quinci appar ch' ogni minor natura
È corto recettacolo a quel bene
Che non ha fine, e sè in sè misura.

Mi par dunque potersi conchiudere che più di una volta usò Dante il nome *misura* e il verbo *misurare* nel senso di *eguaglianza* e di *eguagliare*, e ciò fece prendendo le due ultime parole nel loro più stretto rigore.

É tempo oramai di accostarci alla chiosa del nostro terzetto, perchè apparisca che anche qui *misurare* non può valer altro che *eguagliare*, e che *misurato* suona *eguagliato*.

La interpretazione che io proposi nella Lettera I, e che ora torno a proporre, può formularsi così: Il moto o la velocità del primo cielo non è distintamente conosciuto (non è distinto) per altro moto o per altra velocità; ma gli altri moti o le altre velocità (i moti degli altri cieli) son misurati o eguagliati da questo moto, cioè dal moto del primo cielo. E come sono eguagliati? Come il dieci si eguaglia dal mezzo e dal quinto di questo, cioè come il dieci si eguaglia dalla metà e dalla quinta parte del moto o della velocità del primo cielo.

Con che volle dire che supponendo 10 la velocità del secondo cielo, essa vien misurata o eguagliata dalla metá del moto o velocità del primo cielo, la quale metà sarebbe pur dieci; onde siegue che la intera velocitá del primo cielo sarebbe 20 rispetto a quella del secondo. E volle dire che supponendo 10 la velocità del quinto cielo, essa vien misurata o eguagliata dalla quinta parte della velocità del primo cielo, la quale anch'essa sarebbe dieci; dal che deriva la intera velocità del primo

cielo, rispetto a quella del quinto, essere 50, perchè quintupla della velocità del quinto cielo.

Secondo questa interpretazione i rapporti che passano tra le velocità dei cieli sono come appresso:

La velocità del 1. cielo è 1, essendo essa l'unità di mis.
La velocità del 2. cielo è 1/2 della velocità del 1. cielo
La velocità del 3. « « 1/3 della velocità del 1. cielo
La velocità del 4. « « 1/4 della velocità del 1. cielo
La velocità del 5. « « 1/5 della velocità del 1. cielo
La velocità del 6. « « 1/6 della velocità del 1. cielo
La velocità del 7. « « 1/7 della velocità del 1. cielo
La velocità dell'8. « « 1/8 della velocità del 1. cielo
La velocità del 9. « « 1/9 della velocità del 1. cielo.

Stando a queste spiegazioni si può chiedere: Perchè si fa il paragone della velocità de' *soli* cieli secondo e quinto con quella del primo cielo? Ed io rispondo, perchè anche un ingegno mediocre avrebbe compreso, secondo l' avviso dell' Alighieri, che si omettevano gli altri confronti per non riuscire ad una noiosaggine, e ognuno di leggieri avrebbe compreso che, se nei fatti confronti la velocità del secondo cielo era suddupla della velocità del primo, e la velocità del quinto era sucquintupla, anche nei confronti da farsi la velocità del terzo cielo sarebbe risultata suttripla, quella del quarto sucquadrupla, quella del quinto sucquintupla, quella del sesto sussestupla, quella del settimo sussettupla, quella dell' ottavo suottupla, e quella del nono sunnonupla della velocità del primo cielo.

Ammettendo dunque per buona la mia interpretazione, ne conseguita che essendo tra loro gli spazii percorsi, in parità di tempo, come le velocità, gli spazii percorsi dai cieli danteschi saranno rappresentati da 1, 1/2, 1/3, 1/4, 1/5, 1/6, 1/7, 1/8, 1/9; e che da questa medesima serie saranno rappresentate le circonferenze di quei cieli, perchè le circonferenze non si distinguono dagli spazii.

Siegue altresì che, essendo i raggi tra loro come le circonferenze, il raggio del primo cielo sarà doppio, triplo, quadruplo, quintuplo, sestuplo, settuplo, ottuplo, nonuplo dei raggi del secondo, del terzo, del quarto, del quinto, del sesto, del settimo, dell' ottavo e del nono cielo.

Ove si voglia quindi presentare il disegno dei cieli danteschi, dee farsi in modo che tra le nove circonferenze non corrano distanze eguali, come ho visto praticato finora, ma corrano distanze disuguali, come necessariamente avviene se, descritta con un raggio qualunque una circonferenza, se ne descrivano altre concentriche con la metà, colla terza, colla quarta, colla quinta, colla sesta, colla settima, colla ottava e colla nona parte del raggio di quella prima circonferenza.

Taluno dirà: Ma i notati rapporti, che discendono dalla nuova interpretazione, non corrispondono ai calcoli di Alfergan o Alfragano.

Ciò nulla monta 1. perchè quei calcoli nemmen corrispondono ai cieli, come sogliono disegnarsi; 2. perchè Dante non ha seguito le teorie

di costui nemmeno nella disposizione dei pianeti e del sole; 3. perchè Dante è amantissimo della regolarità e dell'ordine, e concepì e dispose i suoi cieli per modo, che tale ordine e regolarità si ammirasse in quelli, quale non si ammira davvero nelle teorie di Alfragano.

Ora veniamo ai cerchi, che girano intorno al punto luminoso.

Ma vuol premettersi a quello che verrà poscia osservato un lungo brano del C. XXVIII del Paradiso, che è il seguente:

E com' io mi rivolsi, e furon tocchi
Li miei *(occhi)* da ciò che pare in quel volume,
Quandunque nel suo giro ben s' adocchi,
Un punto vidi che raggiava lume
Acuto sì, che 'l viso ch' egli affoca
Chiuder conviensi per lo forte acume:
E quale stella par quinci più poca,
Parrebbe luna locata con esso,
Come stella con stella si collòca.
Forse cotanto, quanto pare appresso
Alon cinger la luce che 'l dipigne,
Quando 'l vapor che 'l porta più è spesso,
Distante intorno al punto un cerchio d' igne
Si girava sì ratto, ch' avria vinto
Quel moto che più tosto il mondo cigne;
E questa era d' un altro circuncinto,
E quel dal terzo, e il terzo poi dal quarto,
Dal quinto il quarto, e poi dal sesto il quinto.

Sovra seguiva il settimo sì sparto
  Già di larghezza, che il messo di Juno
  Intero a contenerlo sarebbe arto.
Così l'ottavo e il nono: e ciascheduno
  Più tardo si movea, secondo ch'era
  Il numero distante più dall'uno.
E quello avea la fiamma più sincera,
  Cui men distava la favilla pura;
  Credo però che più di lei s'invera.
La Donna mia, che mi vedeva in cura
  Forte sospeso, disse: Da quel punto
  Dipende il cielo e tutta la natura.
Mira quel cerchio che più gli è congiunto;
  E sappi che il suo muovere è sì tosto
  Per l'affocato amore, ond'egli è punto.
Ed io a lei: Se il mondo fosse posto
  Con l'ordine ch'io veggio in quelle ruote,
  Sazio m'avrebbe ciò che m'è proposto.
Ma nel mondo sensibile si puote
  Veder le volte tanto più divine,
  Quant'elle son dal centro più remote.
Onde, se il mio disio deve aver fine
  In questo miro ed angelico templo,
  Che solo amore e luce ha per confine,
Udir conviemmi ancor come l'esemplo
  E l'esemplare non vanno d'un modo;
  Chè io per me indarno a ciò contemplo.
Se li tuoi diti non sono a tal nodo
  Sufficienti, non è meraviglia:
  Tanto per non tentare è fatto sodo.

Così la Donna mia; poi disse: Piglia
Quel ch' io ti dicerò, se vuoi saziarti,
Ed intorno da esso t' assottiglia.
Li cerchi corporai sono ampj ed arti,
Secondo il più e il men della virtute,
Che si distende per tutte lor parti.
Maggior bontà vuol far maggior salute;
Maggior salute maggior corpo cape,
S' egli ha le parti ugualmente compiute.
Dunque costui, che tutto quanto rape
L' alto universo seco, corrisponde
Al cerchio che più ama, e che più sape.
Perchè, se tu alla virtù circonde
La tua misura, non alla parvenza
Delle sustanzie che t' appaion tonde,
Tu vederai mirabil convenenza,
Di maggio a più, e di minore a meno,
In ciascun cielo, a sua intelligenza.

Dai riferiti terzetti risultano più cose, e sono

1. che i cerchi giranti intorno al punto luminoso anch' essi sono nove, come i cieli che girano intorno alla terra:

2. che que' cerchi sono formati dai Serafini, dai Cherubini e dagli altri cori angelici, come i nove cieli sono mossi da questi spiriti celesti:

3. che i cerchi sono disposti in ordine inverso rispetto ai cieli, perchè mentre nei cieli il primo o il più distante dalla terra è il cielo dei Serafini, ed il nono e più vicino alla terra è il

cielo degli Angeli, nei cerchi il più vicino al punto luminoso è quello dei Serafini, ed il nono, che ne è il più lontano, è il cerchio degli Angeli:

4. che vi ha un sol divario dai cerchi ai cieli, ed è questo, che nei cerchi si muovono e girano i soli nove ordini degli Angeli, e nei cieli si muovono e girano i celesti spiriti, appartenenti ai nove ordini, ma essi fanno altresì muovere e girare i cieli intorno alla terra:

5. che il moto dei nove cerchi è più rapido del moto dei nove cieli; perchè si dice ne' versi allegati, che il cerchio più prossimo al punto luminoso girava sì ratto, che avrebbe vinto il moto del primo cielo.

Il che peraltro non toglie che la celerità del cerchio più prossimo al punto non abbia a mantenere con la celerità di tutti gli altri cerchi gli stessi rapporti che la celerità del primo cielo ha con quella degli altri cieli. E così doveva essere, se, come ho dimostrato nella I Lettera, gli Angeli dei cieli sono gli Angeli che partecipano dell'attività di Dio svolgentesi al di fuori, e gli Angeli dei cerchi sono gli Angeli che partecipano dell'intima perfezione di lui; onde segue che l'attività degli Angeli ne' cieli non si svolge intera sopra le sfere loro assegnate, come non si svolge intera l'attività di Dio sull'universo da lui creato e conservato, mentre intera si svolge l'angelica attività ne' cerchi, la quale sta in rapporto con quel preciso grado di perfezione che è proprio di ciascun

Angelo. E così doveva essere ancora, perchè nei cerchi gli Angeli non hanno ostacolo che in qualche modo rattenga l'esercizio della loro attività, simboleggiata nei giri che fanno intorno al punto luminoso, mentre ne' cieli hanno a vincere la resistenza della materia, onde i cieli sono formati.

Dunque, partendo da quella più prossima al punto luminoso, le circonferenze dei nove cerchi saranno rappresentate nella loro ampiezza dalla serie

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

Dunque i raggi si rappresenteranno pure dalla stessa serie.

Dunque le distanze tra cerchio e cerchio saranno tutte eguali tra loro.

Dunque il cerchio più piccolo, che è il più prossimo al punto luminoso, ha una velocità doppia del cerchio che viene appresso, tripla dell'altro..., nonupla del cerchio più grande.

Dunque il cerchio più piccolo deve far quattro giri nel tempo che il vegnente appresso ne compie uno, perchè sia vero, come dev'essere, che la velocità di quello sia doppia; ne deve far nove nel tempo che il cerchio susseguente ne compie uno, e così via via.

Dunque tanti giri compirà il cerchio più piccolo, nel tempo che un altro qualunque ne compie 1, quanti ne saranno indicati dal quadrato del numero corrispondente al posto occupato da questo qualunque cerchio; ossia

Il 2. farà un giro, e il 1. ne farà 4

Il 3. uno e il 1. — — — 9

Il 4. uno e il 1. — — — 16

Il 5. uno e il 1. — — — 25

Il 6. uno e il 1. — — — 36

Il 7. uno e il 1. — — — 49

L'8. uno e il 1. — — — 64

Il 9. uno e il 1. — — — 81.

Dunque, mentre le velocità di essi cerchi, o gli spazi da essi percorsi, sono indicate dalla serie rappresentante le velocità dei cieli, che, come abbiamo notato, è 1, 1/2, 1/3, 1/4, 1/5, 1/6, 1/7, 1/8, 1/9, i giri dei cerchi, nel tempo che il più piccolo compie un suo giro, sono indicati dalla serie

1, 1/4, 1/9, 1/16, 1/25, 1/36, 1/49, 1/64, 1/91.

Or qui desidero si ponga ben mente a tre cose.

La prima si è, che Dante non ignorava la forza di attrazione, perchè i cerchi si muovono per l'amore onde sono infiammati dal punto luminoso, dicendosi espressamente che il muoversi del cerchio più presso a quel punto è così tosto per lo affocato amore che lo infiamma; il che ci fa comprendere ancora che gli altri cerchi si muovono meno rapidamente, perchè è men vivo l' amore onde son tocchi. Si viene a dire il medesimo nei versi 127 e sgg. pure del C. XXVIII del Paradiso, dove leggiamo che tutti gli ordini angelici *sono tirati* verso Dio.

E che Dante non ignorasse questa forza attrattiva ce lo fa sapere ancora nell'ultimo Canto dell'Inferno (vv. 110 sg.), dove si fa dire a Virgilio:

. . . . tu passasti il punto
Al qual *si traggon* d'ogni parte i pesi.

La seconda si è, che Dante non pur conosceva la forza di attrazione, ma conosceva eziandio che quella forza operava seguendo *una legge fissa*, secondochè ci manifestò la serie surriferita esprimente la celerità o gli spazii percorsi dai cerchi che girano intorno al punto luminoso, ed esprimente altresì la celerità o gli spazii percorsi da' cieli che girano intorno alla terra, che è un fatto derivante dall'amore che negli Angeli ingerisce Dio diffuso intorno al primo cielo sotto le forme di luce e di amore.

La terza finalmente si è, che non manca una tal quale probabilità per credere che balenasse alla mente dell'Alighieri la vera legge relativa alla forza di attrazione, la quale levò il Newton, discopritore di quella, in tanta fama nel mondo; giacchè noi troviamo quella *identica* legge di Newton applicata ai giri de' cerchi.

Nè a toglierci questa lusinga val punto il vedere che la legge concernente alla velocità od agli spazi, tanto nei cerchi quanto ne' cieli, è diversa da quella di Newton; e non vale perchè la legge di Newton si riferisce alla materia, e quella dell'Alighieri si riferisce agli Angeli, che sono spiriti. E si persuade ognuno facilmente che una legge

che si riferisce agli spiriti non può essere identica ad una legge che si riferisce alla materia.

Daltronde se Dante non seppe nulla della legge di Newton, come immaginò mai che la serie esprimente le velocità dei cerchi e de' cieli era proprio la serie di quelle cifre, o radici, che, elevate alla seconda potenza, con questa semplice operazione si riducono alla serie esprimente la legge di Newton?

E come fu mai che questa precisissima serie di Newton egli ci diede ne' giri che fanno i cerchi intorno al punto luminoso?

Piuttostochè dire che ciò sia opera del caso, non sarebbe più ragionevole il credere che Dante non ignorasse la legge, e che la volesse nascosta ne' giri, non potendola qui applicare alla celerità ed agli spazî?

Non sono competente a pronunziare un giudizio, nè lo pronunzio. La mia non è più che una speranza, ma è una bella speranza. Chiamo sopra di ciò l'attenzione dei dotti nelle scienze fisiche e matematiche; e intanto qui vi trascrivo un brano di lettera dell'insigne matematico p. Giacomo Foglini, che da me consultato così risponde: Le forze di attrazione, a mio giudizio, erano già state avvertite ai tempi di Dante; nulladimeno che la forza o la velocità nei cerchi danteschi sia in ragione inversa dei raggi o delle distanze dal centro luminoso, e che i numeri dei giri segnino la ragione inversa dei quadrati delle medesime distanze, que-

sto pare a me che *sia cosa degna di osservazione a lode dell' Altissimo Poeta.* Ecco ciò che mi occorre di rispondere alla domanda del ch. ed ottimo sig. Canonico Galanti, cui prego V. R. a riverire distintamente da mia parte. -

Vi auguro ogni bene pel prossimo ritorno del s. Natale, e pel principio del nuovo anno; e vi prego di scrivermi con quella frequenza che io vorrei, e che usavate una volta, prima cioè che poneste la mano al terzo Commento del sacro poema prossimo a pubblicarsi.

Ripatransone 13 Decembre 1877

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA XVI

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

—

OSSERVAZIONI

SULLA PENA DI DANNO NELL' ATRIO DELL' INFERNO

ED UN' ALTRA PAROLA

SU I CIELI

RIPATRANSONE

Tipografia di Corrado Jaffei

1878

1° Le pene nell' Inferno di Dante sono sempre crescenti così che nel principio abbiano esse il minimo grado e il massimo nella fine ?

2° E se vanno crescendo sempre dall' alto al basso, i dannati nell' atrio sono anch' essi compresi in questa legge di guisa che cominci da loro la scala delle pene, e non dalle anime del primo cerchio, che *limbo* con altro nome si chiama ?

3° Se avesse la gradazione il suo principio nell' atrio, come può ciò conciliarsi con la sentenza di Dante che le anime del limbo soffrono la sola pena di danno ? Oltre alla pena di senso non avrebbero dunque la pena di danno i neutrali dell' atrio ?

I

La pena è in ragion del peccato. Ma è chiaro che i peccatori meno rei debbano esser puniti nei primi cerchi, e i più rei nei cerchi più bassi, perchè i peccatori meno rei si allontanarono meno da Dio, e se ne allontanarono più i peccatori più rei; e a chi consideri che nel sistema di Dante la terra occupa il mezzo dei nove cieli, e che il cielo più alto, o il primo cielo, è circondato dal cielo empireo,

ove risiede Iddio nella maestà della sua gloria circonfuso sotto le forme di luce e di amore, si fa manifesto che nell' inferno dantesco il luogo più lontano da Dio è il centro della terra, dove è punito Lucifero, e che risalendo dal centro all' alto ne sono meno lontani quei cerchi che più si avvicinano alla superficie della terra. Dunque le pene, che debbono essere più o meno intense secondo la gravità maggiore o minore de' peccati che si puniscono, fa uopo concepirle così disposte che le minori sieno quelle dei cerchi più vicini alla superficie della terra, e le maggiori le altre che al centro più si avvicinano.

Ma confortiamo questa conclusione, come è nostr' uso, con alcuni passi del sacro poema.

Ciacco, alla dimanda dell' Alighieri ove fossero Farinata, il Tegghiaio, Jacopo Rusticucci, Arrigo e il Mosca, risponde (Inf. C. VI. vv. 85 sgg.) che erano dessi tra le anime più nere, che colpa ben diversa da quella della gola li *gravava giù al fondo*, e che potrebbe vederli *se tanto scendesse*.

Nel C. XI dell' Inf. Dante riduce a tre classi principali le colpe, onde l' uomo può farsi reo, cioè la incontinenza, la violenza e la malizia; e dichiara che la incontinenza è meno rea della violenza, e questa meno rea della malizia. La prima è punita nei primi cerchi, nei vegnenti la violenza, e negli estremi, che più si appressano al centro, e nello stesso centro, la malizia. Dante ci dice che la incontinenza

Men Dio offende e men biasimo accatta,

e che da questo si può vedere perchè dagli altri peccatori gl' incontinenti

Sien dipartiti, e perchè men crucciata
La divina giustizia gli martelli.

Dei cerchi che sono entro alla città di Dite

Di violenti il primo cerchio è tutto.

Ma perchè la malizia, o la frode, è un male proprio dell' uomo e più spiacente a Dio,

. . . . però stan di sutto
Gli frodolenti, e più dolor gli assale.

E perchè il tradimento è una frode la più orribile a pensarsi, e quindi è un peccato degno della maggiore possibile pena,

. . . nel cerchio minore, ov' è il punto
Dell' universo, in su che Dite siede,
Qualunque trade in eterno è consunto.

Dante si parte dal cerchio degli avari, e Virgilio lo invita a passare nel cerchio sottoposto, che è degl' irosi. Che gli dice della pena che sarà per trovare in quel cerchio? Che ella è maggiore delle altre finora vedute (Inf. C. VII. v. 97):

Or discendiamo omai a maggior pieta.

Il concetto che domina in tutto il sacro poema si è questo, che nell' Inferno le anime più ree abbiano un luogo più remoto dal cielo empireo, ov' è Dio; nel purgatorio le anime che hanno ad espiare colpe più gravi si avvicinino meno a quel cielo; e ne' diversi cieli gli spiriti beati, che fannosi incontro a Dante, gli si presentino in quest' ordine, che primi siano ad incontrarlo i meno perfetti nel cielo della

luna più vicino alla terra, ed ultimi i più perfetti nel cielo di Saturno, che è il più vicino all' empireo fra tutti que' cieli ne' quali a schiere separate si mostrarono a Dante secondo il merito i Comprensori.

Perchè meglio apparisca quanto asseriamo dell'Inferno, che è quello che or ci rileva, vediamo se ciò che abbiam detto sia vero negli altri due regni.

Dante considera la gravità dei peccati secondo quest' ordine, che prima sia la superbia e poi vengano gradatamente gli altri peccati, cioè la invidia, l' ira, l' accidia, l' avarizia, la gola e la lussuria. Con quest' ordine istesso sono disposti i cerchi, dove si espiano i diversi peccati nella montagna del purgatorio. Ma in questa montagna, che spiccandosi dalla terra si leva su a grande altezza verso de' cieli, qual'è il cerchio che più si accosta alle radici di essa, e quindi è più distante dal cielo empireo? È il cerchio della superbia. I cerchi relativi agli altri peccati vengono poi secondo l' ordine che abbiamo notato, sicchè è manifesto che gl' invidiosi si allontanano da Dio men de' superbi, gl' iracondi meno degl' invidiosi, gli accidiosi meno degl' iracondi, gli avari meno degli accidiosi, i golosi men degli avari, e finalmente i lussuriosi men dei golosi.

Si noti qui bene la rispondenza tra il purgatorio e l' inferno. Dimostrerò in altra lettera che la superbia e l' invidia nell' inferno hanno il loro supplizio nella ghiacciaia che è l' estremo dei cerchi. Rispetto ai primi cerchi non vi ha dubbio alcuno che, a prescindere dal limbo, sia primo il cerchio della lus-

suria, secondo quel della gola, e terzo quello dell'avarizia. Il quarto che è la stigia palude, checchè vogliano dire in contrario alcuni pochi espositori, è il cerchio dell' accidia e dell' ira, come solidamente spero di stabilire in altra mia lettera, e non anche dell' invidia e della superbia, che, come ho accennato, sono punite assai più sotto.

Dunque nell' inferno sono più presso al centro della terra, e più remoti dall' empireo e da Dio, quei peccati che sono più gravi, come nella montagna del purgatorio più vicini alla terra, e però più lontani da Dio, si trovano gli stessi peccati. Ossia nell' uno e nell' altro regno si avvera che la più lontana da Dio è la superbia, e poi gradatamente e con l' istesso ordine la invidia, l' ira, l' accidia, l' avarizia, la gola e la lussuria.

Nè la identità dell' ordine successivo si altera dai due peccati accidia ed ira, che sono i soli che si trovano ad essere puniti insieme nella stigia palude; perchè la rispondenza pienissima in tutto il resto ci dà il diritto di separarli *logicamente*, e di concepire l' accidia come immediatamente seguente all' avarizia punita al di sopra, e l' ira come peccato che precede l' invidia, la quale al di sotto è punita.

Anche nel terzo regno, che è il paradiso, l' Alighieri collocò per modo i beati che la loro vicinanza minore o maggiore al cielo empireo rispondesse al grado della loro minore o maggiore perfezione. Ed infatti nel cielo della Luna che più si appressa alla terra, e quindi è il cielo il più lontano dal cielo em-

pireo, si avvisò di far venire incontro a sè, che saliva con Beatrice, gli spiriti meno perfetti, e i più perfetti li trovò nel cielo di Saturno, che è un cielo assai più alto del cielo della Luna. In questo cielo lunare pose le anime di coloro che mancarono ai voti religiosi, ed in quello di Saturno le anime dei monaci, che furono vasi d' ogni virtù e dati alla più alta contemplazione. Nel cielo stellato poi, che sta sopra al ciel di Saturno, gli apparve la corte celeste, non più dipartita in ischiere, ma tutta raccolta, e con essa Gesù e Maria.

Tanto potrebbe bastarci per metterci nell' animo la persuasione, che anche ne' cieli intermedî le diverse schiere de' santi, che a lui si mostrarono, fossero più o meno vicine all' empireo secondo il più o il meno della perfezione, di cui si abbellirono in vita.

Ma diamo una rapida corsa pei cieli e vediamolo.

Nel cielo di Mercurio, a cui si sale dal ciel della Luna, si trovano dall' Alighieri

> *Li* buoni spirti, che son stati attivi
> Perchè onore e fama gli succeda.

Questi spiriti pel troppo desiderio di farsi gloriosi nel mondo con la loro attività, sviarono un poco dalla rettitudine, allontanandosi da Dio al cui solo onore mirar devono le nostre operazioni.

Dal cielo di Mercurio si ascende al cielo di Venere, e quivi il poeta ammira la gloria di coloro che un giorno furono presi da passioni amorose, e poi si accesero dell' amore di Dio; uno de' quali gli dic (Parad. C. IX, vv. 103 sgg.):

Non però qui si pente, ma si ride,
Non della colpa, ch'a mente non torna,
Ma del Valore ch'ordinò e provvide.

Il quarto cielo è il cielo del Sole, in cui stanno le anime dei dotti in divinità; e tra queste Dante potè godere della presenza di s. Tommaso d'Aquino, di Alberto Magno, di Graziano monaco benedettino, di Pietro Lombardo, di Salomone, di s. Dionigio Areopagita, di Orosio o di Lattanzio, di Severino Boezio, di sant' Isidoro, di Beda, di Riccardo da s. Vittore, e di Sigieri.

Dal cielo del Sole si passa al quinto, che è il cielo di Marte, ove sono le anime di coloro che dettero il sangue o combatterono per l'onore di Cristo o della Chiesa.

Sopra il cielo di Marte gira il cielo di Giove, e in questo gioiscono e cantano gli amatori della giustizia, che ai popoli l'amministrarono.

Di leggieri si può comprendere come paragonando insieme due prossime schiere, siano desse qualunque, di anime beate, quella schiera che più si leva, e sta in un cielo più alto, è della sottoposta a sè più perfetta. E che sia così, e che così debba essere, in maniera più chiara apparisce a chi ponga mente, che gli ordini angelici hanno la loro sede nei cieli e sono così disposti che nel cielo più basso riseggono gli angeli, nell'altro cielo gli arcangeli, e sempre andando in su gli altri ordini, che vanno anch'essi crescendo di perfezione, fino al cielo stellato e al primo Mobile, che sono i cieli superiori e più eccelsi, ne'

quali hanno la sede loro propria i cherubini e i serafini, ordini i più elevati di tutti gli angelici cori. Era possibile mai che una mente così profonda, e così presa dell' amore della regolarità, com' era quella dell' Alighieri, allogasse ne' cieli le schiere dei santi per modo, che ne' cieli assegnati agli ordini angelici più perfetti si rinvenissero i santi meno perfetti, e i santi di maggiore perfezione si rinvenissero ne' cieli assegnati agli ordini angelici meno perfetti?

Sicchè possiamo tener per fermo, che le anime meno perfette men si avvicinano a Dio, e che le anime più perfette a lui più si avvicinano.

Egli è tanto vero che Dante volle stabilita una rispondenza tra i cori angelici e i santi del paradiso, che come dopo la graduale distribuzione dei santi ne' diversi cieli riunì la corte celeste nel cielo stellato con a capo Cristo, così dopo la graduale distribuzione dei cori angelici fece tutti insieme apparire riuniti quei cori nel più sublime dei cieli, e li fece apparire sotto forma di cerchi luminosi e concentrici, nel giusto mezzo de' quali rifulge un punto che abbaglia ogni vista e simboleggia Dio. Or perchè die' luogo a questa visione dei cerchi e del punto nel primo Mobile, e nel cielo stellato sottostante a questo die' luogo all' apparizione di tutti i santi e di Cristo? Fu la idea da noi propugnata che a ciò lo mosse. Gli uomini tuttochè santi restano sempre inferiori agli angeli — Minuisti eum paulo minus ab angelis; — ed egli ci volle dare un' ultima prova del modo da lui sempre tenuto nell' ordinare secondo il

merito, ponendo in luogo più basso la collezione di tutti i santi ed in luogo più alto il complesso di tutti gli angeli.

Se non che questo intendimento dell' Alighieri non fa bisogno di andarlo pescando quì e colà nel sacro poema con minute e sottili osservazioni. La cosa ci è significata con espresse parole da Piccarda nel C. III del Paradiso. Ella era nel più basso de'cieli. Dante le chiese se quelle anime bramavano un luogo *più alto* per amar più Dio e goderlo di più (Parad. C. III vv. 64 e sgg.) :

Ma dimmi: Voi, che siete qui felici,
Desiderate voi più alto loco
Per più vedere, o per più farvi amici?

Ella rispose, che la carità dei santi verso Dio fa volere a loro quel che Dio vuole, che ognuno si sta contento alla mansione che gli fu aggiudicata da Dio, e che se i santi bramassero un posto più alto, i loro desiderii discorderebbero dal volere di Dio; ciò che non è possibile nel paradiso.

Con quell' altr' ombre pria sorrise un poco;
Da indi mi rispose tanto lieta
Ch' arder parea d' amor nel primo foco:
Frate, la nostra volontà quieta
Virtù di carità, che fa volerne
Sol quel ch' avemo, e d' altro non ci asseta.
Se disiassimo esser più superne
Foran discordi gli nostri desiri
Dal voler di Colui che quì ne cerne;

Che vedrai non capere in questi giri,
S' essere in caritade è quì necesse,
E se la sua natura ben rimiri;
Anzi è formale ad esto beato esse
Tenersi dentro alla divina voglia,
Perch' una fansi nostre voglie stesse.
Si che, come noi sem di soglia in soglia
Per questo regno, a tutto il regno piace,
Com' allo re che 'n suo voler ne invoglia:
In la sua volontade è nostra pace.

Tralasciando altre citazioni relative al paradiso e al purgatorio, torniamo all' inferno. In quella Cantica si legge (Inf. C. IX vv. 28 e sgg.), che alla opposizione dei demonî nella città di Dite il nostro poeta si spaventò, e affidato com' era a Virgilio (ombra del limbo) volle sapere se avveniva mai che qualcuno dal primo grado scendesse in quel fondo dell' inferno; e la sua guida il compiacque dicendo:

. . . . Di rado
Incontra . . . . che di nui
Faccia il cammino alcun pel quale io vado.
Ver' è ch' altra fïata quaggiù fui
Congiurato da quella Eriton cruda,
Che richiamava l' ombre a' corpi sui.
Di poco era di me la carne nuda,
Ch' ella mi fece entrar dentro a quel muro,
Per trarne un spirto del cerchio di Giuda.
Quell' è il più basso loco e il più oscuro,
E il più lontan dal ciel che tutto gira:
Ben so il cammin; però ti fa securo.

Dalle quali parole risulta con piena evidenza, anche per chi non avesse gran pratica del sistema celeste come fu concepito da Dante, che il centro della terra era nell' universo il punto più lontano dal primo Mobile, e in conseguenza era il punto più distante dal cielo empireo che questo involge, e quindi era il punto il più remoto da Dio.

Dunque i cerchi dell' inferno hanno tale ordine, che da Dio sono meno lontani que' cerchi che sono più lontani dal centro, e però più si accostano alla superficie della terra; che è precisamente l' assunto che dovea dimostrarsi.

Sia dunque convenuto tra noi, che nell' inferno la reità de' peccatori va sempre crescendo dall' alto al basso, e con la reità va insieme crescendo la pena.

II

Rispondiamo alla seconda dimanda.

Se nell' inferno dantesco si hanno sempre pene maggiori come dall' alto si scende nel basso, questa proporzionale gradazione dove avrà il suo principio? Nell' atrio dell' inferno, o nel limbo che ne è il primo cerchio?

Per essere sicuri della risposta deve considerarsi, che la pena sta nel dovuto rapporto colla lontananza da Dio, e che l' atrio è il primo luogo nel quale si avviene chi entra per la porta dell' inferno. Dunque i dannati nell' atrio sono separati da Dio

men che non siano le anime del limbo, perchè più dell' atrio si discosta il limbo dal cielo empireo, ove Dio si mostra nella sua gloria.

Dunque la pena dei dannati nell' atrio non si può non riconoscer minore della pena che soffrono i dannati nel limbo.

Che sia minore la pena nell' atrio s' inferisce altresì dalla considerazione, che sarebbe cosa fuori dell' ordine l' ammettere nell' atrio una pena maggiore di quella che si sostiene dai condannati nel *vero* inferno, e nel vero inferno son poste le anime del limbo.

Ma consultiamo il sacro poema, e ci chiariremo anche meglio che sia così come abbiamo concluso.

Parlando dei neutrali dell' atrio, il poeta fa dire a Virgilio che quelli sono *sdegnati* o *sprezzati* dalla misericordia e dalla giustizia di Dio. Deve dunque verificarsi di loro, che abbiano una certa pena, perchè per loro non vi ha luogo alla misericordia, ma deve ancora verificarsi che quella pena sia minore degli altri dannati, perchè per gli altri dannati ha luogo il rigore della giustizia.

Passiamo ad un argomento di analogia.

Se l' inferno ha il suo atrio, lo han pure il purgatorio e il paradiso. Può e deve tenersi infatti per atrio del purgatorio quella parte più bassa della montagna ove sono i negligenti, ossia coloro che o colti da censure, o semplici peccatori, indugiarono la loro conversione fino alla morte o violenta o naturale. Ma que' negligenti impediti per un determinato spazio di

tempo di salire a' supplizii de' sette cerchi non restano già senza pena. Essi hanno il desiderio di soddisfare alle loro colpe, e non possono. Questa è una pena. Essi mancano della visione di Dio, e a quella anelano con accesa voglia come a principio e cagione della loro beatitudine, e non possono essere in questo stato, dal quale non è dato loro di togliersi, senza una continua sollecitudine ed ansietà; che è un' altra pena.

Tuttavia questa pena è certamente minore dell' altra, alla quale soggiacciono gli spiriti ammessi ai supplizii nei cerchi della montagna, perchè questi spiriti oltre al mancare della visione di Dio sostengono fisici dolori da cui vanno immuni i rilegati nell' atrio.

L' atrio del paradiso è l' Eden, situato sulla vetta della montagna del purgatorio, onde spiccasi il volo pel paradiso.

Chi giugne all' Eden per salire in cielo, prima di mettersi alla salita, è tuffato nell' acqua di Lete e nell' acqua di Eunoò. La prima lavanda produce l' effetto di togliere ogni rimembranza del male, e la seconda fa sovvenire di tutto il bene che l' uomo operò nel tempo della vita. Il sentirsi puro d' ogni peccato e ricco di meriti, che danno il diritto alla visione di Dio, è come un preludio di paradiso, ma non è il vero paradiso. Imperocchè, chi direbbe che il godimento che nasce dalla purezza della coscienza e dalla stretta amicizia con Dio, nonchè dalla ferma speranza di doverlo presto vedere svelatamente, sia una cosa medesima col godimento onde l' anima è inebriata dall' atto reale di quella visione?

Dunque il godimento che l'anima prova nell'atrio del paradiso è un godimento di minore intensità rispetto a quello che prova un'anima ammessa alla visione di Dio, e però è anche minore del gaudio sentito dalle anime che sortirono ne' cieli la più bassa mansione, come sono le anime dal cielo della luna.

Dunque torno a concludere, che le anime dell'atrio dell'inferno hanno una pena minore della pena delle anime del limbo, e che quindi non ha il suo principio nel limbo la scala o la gradazione delle pene infernali, ma sì lo ha nell'atrio dell'inferno.

E di ciò basti.

III

La scala delle pene comincia nell'atrio e finisce nel centro della terra, dove è punito Lucifero; dal che seguita che la pena dei neutrali nell'atrio sia minore della pena dei sospesi nel limbo. Ma vi è nell'atrio o non vi è la pena di danno?

Se i neutrali fossero esenti da questa pena, ogni cosa sarebbe piana, e la gradazione delle pene si vedrebbe crescente a colpo d'occhio. Di vero ogni pena di senso è minore della pena di danno. I neutrali hanno la pena di senso nel correre dietro una bandiera che mai non si arresta, nelle continue punture dei mosconi e delle vespe che rigano loro il volto di sangue, e nei vermi fastidiosi che brulicano ai loro piedi. I sospesi nel limbo sono cruciati dalla

pena di danno; e mancano della pena di senso, come si fa manifesto dalle parole di Virgilio, che toccando la pena sua e di tutti gli altri posti nel limbo dice:

> Semo perduti, e sol di tanto offesi
> Che senza speme vivemo in desio,

e da un altro passo dell' istesso C. IV dell' Inf., nel quale si afferma che le anime del limbo sospiravano sì fino a far tremar l' aura eterna coi loro sospiri, ma ciò

> . . . avvenia di duol senza martiri.

Dunque nella ipotesi che l' atrio mancasse della pena di danno, la pena dell' atrio sarebbe evidentemente minore della pena del limbo. E siccome nei cerchi che vengono appresso vi sarebbero sempre le due pene di danno e di senso, e le pene di senso in progressione crescente, nessuno potrebbe dubitare che la scala delle pene non cominci dall' atrio col minimo della pena, e col massimo della pena non finisca nel centro.

Ma quella ipotesi si può difendere?

Non si può, e cel divieta la nota ortodossia di Dante, la quale non gli avrebbe permesso d' immaginare un luogo nell' inferno mancante *assolutamente* della pena di danno; e l' atrio è nell' inferno, giacchè vien dopo la porta ove è scritto che chi si mette per essa entra tosto nella dolente città e nell' eterno dolore della gente perduta. Ce lo divieta altresì la certa notizia che la pena di danno consiste nella privazione di Dio, e la parola di Virgilio che entrato

appena nell' inferno, e prima di vedere i neutrali dell'atrio, dichiara a Dante che già erano nell' inferno, e che quanti laggiù erano racchiusi, e però anche i neutrali, aveano per sempre perduto Iddio (Inf. C. III vv. 16 e sgg.):

Noi sem venuti al loco, ov' io t' ho detto
Che tu vedrai le genti dolorose,
C' hanno perduto il ben dell' intelletto.

La gradazione si manterrebbe ancora, se potesse dirsi che i neutrali dell' atrio hanno sì la pena di danno, ma non ne sentono il cruccio, ossia hanno quella pena sotto un riguardo meramente *obiettivo* e non *subiettivo;* e la gradazione si manterrebbe, giacchè la privazione di Dio discompagnata dal cruccio sarebbe evidentemente un gastigo minore dell' altro patito dai sospesi nel limbo, che sono privi di Dio e se ne affliggono e ne sospirano, perchè ne sentono la privazione.

Ma son di avviso che nemmen questa ipotesi può con sicurezza abbracciarsi, perchè in buona sostanza la sottile distinzione non reca una differenza reale tra il non aver punto la pena di danno, come si fingeva nella prima ipotesi, e l'averla in senso puramente obiettivo, come si finge in questa seconda. Anche nella prima i negligenti dell'atrio mancavano della visione di Dio, e sotto questo rispetto la loro pena era obiettiva.

Se pertanto la pena obiettiva nell'atrio par che torni al medesimo che il mancare affatto della pena di danno, come non si può ammettere la prima ipotesi, così parrebbe che non si possa nemmen la seconda.

Come dunque concilieremo la già stabilita gradazione con la pena di danno che dobbiam credere si sostenesse insieme con quella di senso dai negligenti dell' atrio ?

Forse il nodo non è così arto, come a prima vista si mostra, che non possa disciogliersi.

Le mansioni diverse nei cieli non sono che i gradi diversi del godimento di Dio. Dunque come in quel godimento si possono e si debbono ammetter gradi, così ancora si potrà e si dovrà nel cruccio che conseguita alla privazione di Dio.

Godono più della visione di Dio i più virtuosi e perfetti, e i meno virtuosi e perfetti ne godono meno. Per egual modo dovranno cruciarsi più della privazione di Dio i più rei e i più lontani da lui, e dovranno cruciarsene meno i meno rei e i meno lontani.

Applichiamo questa teoria alla questione che tentiamo risolvere.

Tra i compresi nell' inferno i meno rei sono nel concetto di Dante i neutrali dell' atrio. Non è questo il luogo di discutere se ei ben facesse nell' ideare che i colpevoli di omissione avessero minore reità che i macchiati della sola colpa di origine. Officio dell' espositore si è d'interpretare la mente di chi scrisse e di metterla al nudo, qualunque ella sia. Ora, che a Dante paresse di vedere nelle anime dei neutrali dell' atrio una reità minore di quella delle anime condannate nei cerchi inferiori, non è cosa che possa rivocarsi in dubbio. Il grado della reità per le osservazioni già fatte dipende unicamente dal grado della scala proprio

di quella reità. I neutrali si trovano nel primo grado di quella scala, e da Dio distano meno che tutti gli altri dannati. Dunque sono men rei, e debbono esser puniti meno che gli altri.

Or come faremo per dimostrare che soffrendo i neutrali la pena di senso, e dovendo eziandio soffrire la pena di danno, tuttavia soffrano meno dei sospesi nel limbo, i quali mancano onninamente della pena di senso, e sono cruciati della sola pena di danno?

Ciò che abbiam' ora qui sopra osservato ce ne apre la via. Il cruccio nascente dalla privaziono di Dio è capace di gradi. Si concepisca dunque negli spiriti dell' atrio il minimo grado di questo cruccio e il nodo sarà disgroppato.

Tenendo siffatta sentenza, la pena dei neutrali sarebbe, nella sua totalità, il minimo grado di cruccio, per ciò che spetta alla pena di danno, ed un certo fisico dolore, per ciò che spetta alla pena di senso. Ma poichè è sempre la pena di danno maggiore assai che non è la pena di senso, si può benissimo concepire che il dolore fisico dei neutrali sia una piccola pena rispetto al cruccio della privazione di Dio, e tanto piccola che unita alla pena consistente in quel cruccio ne risulti una pena totale di minore intensità del solo cruccio, onde sono addolorate le anime del limbo; il qual cruccio delle anime del limbo in questa ipotesi dovrebbesi tenere per un cruccio maggiore di quello, onde sono addolorate le anime dell' atrio. - Purchè ciò si conceda (e non vi ha ragione plausibile la quale im-

pedisca che si conceda) la soluzione è ammisibile e buona; e tutto è spiegato.

A meglio raffermare la reità minore dei neutrali nell' atrio vale anche il breve cenno che Dante di loro ci dà.

Per lui le anime de' neutrali sono anime nè fedeli a Dio nè rubelli; sono anime non meritevoli nè di biasimo nè di lode; sono anime cacciate dal cielo e non ricevute dal profondo inferno; sono anime spiacenti a Dio e spiacenti agl' inimici di Dio; e, come innanzi notammo, sono anime sdegnate dalla divina misericordia e dalla giustizia divina.

Si può dire altrettanto delle anime del limbo? Non mi sembra.

Quelle anime furono contro Dio, perchè la macchia in loro impressa è la macchia della ribellione dell' uomo ad una legge posta da Dio. - Quelle anime hanno ora in quella macchia una indelebile nota d' infamia. - Quelle anime si trovano nella profondità dell' inferno, la quale comincia dove termina l' atrio; perchè di poco oltrepassato il limbo, e prima di entrare nella città di Dite, l' Alighieri chiama quel luogo, ov' egli era allora, il *fondo della trista conca*; e nel C. III aveva già detto che le anime dei neutrali non erano *ricevute dal profondo inferno*, il che significa che, tolto l' atrio, tutto il resto dell' inferno ne costituiva la profondità. - Quelle anime non sono spiacenti agl' inimici di Dio, s' egli è vero che il Serpente tanto si adoperò perchè l' uomo peccasse. - Finalmente quelle anime non sono sdegnate dalla giustizia di Dio, perchè Dio non può non punire

una ribellione contro di lui, e la punisce di fatto, tanto che l' umano intelletto non arriva di leggieri a comprendere come Dio, stando pure alla pena assegnata loro dall' Alighieri, eserciti sopra di quelle il rigore della sua giustizia.

—◯◯◯—

Data così la risposta ai tre quesiti, che proponemmo da principio, e chiarito come sia che, avendo i neutrali la pena di danno oltre a quella di senso, soggiacciano tuttavia ad una pena minore della sola pena di danno propria del limbo, dovrei far punto.

Ma ricevuta una vostra lettera, nella quale mi dite di poco intendere la mia XV su i cieli e su i cerchi, mi risolvo a dare qualche schiarimento; e a ciò m' induco più volentieri, anche perchè qualche altro, che io pure venero ed amo, mi ha scritto nel senso stesso che voi.

È vero che potrei passarmene, dopo una seconda lettera direttami dal ch. p. Foglini, il quale mi scrive di aver letta attentamente la XV, e di avervi trovato ogni cosa esposta con molta chiarezza. Ma io non voglio che gli amici abbiano a fare neanche il menomo sforzo per intendere le mie chiose su Dante ; e poichè una qualche difficoltà si potrebbe per avventura rinvenire nella interpretazione da me data del noto terzello - *Non è suo moto* ecc., ritorno brevemente su quella.

Credo di aver dimostrato, che *misurare* può valere *eguagliare* eziandio con esempi tolti dal sacro poema.

Mi si vuol ciò concedere ? Nutro fiducia che sì. Andiamo dunque al terzetto.

Ivi si dice, che i movimenti degli altri cieli *son misurati* dal movimento del 1. Mobile; e dando al verbo *essere misurato* il senso di *essere eguagliato*, il secondo verso del terzetto necessariamente dovrà dire, che le velocità degli altri cieli sono eguagliate dalla velocità del 1. Mobile.

Ma le velocità degli otto cieli, sottostanti al 1. Mobile o al 1. cielo, non possono essere eguali alla velocità di questo, perchè sono minori, come chiaramente si rileva da più passi della divina Commedia. Sarebbero dunque nell' istesso tempo eguali e minori?

Ciò non può stare.

Eppure può stare, se la eguaglianza dee correre non già tra *tutta* la velocità del 1. cielo e le velocità degli altri, ma sì tra queste velocità ed *una parte* della velocità del 1. cielo.

E appunto questa, e non altra, è la eguaglianza immaginata dall' Alighieri.

Egli ci dice, che le velocità degli altri cieli sono *misurate* o *eguagliate* dalla velocità del 1., nel modo che *dieci* è *misurato* o *eguagliato* dalla metà o dalla quinta parte della velocità di questo 1. cielo:

> E gli altri (*movimenti*) son misurati da questo
> Sì come dieci da mezzo e da quinto.

Non si può incontrare seria difficoltà nell' intendere volersi qui dire, per farci conoscere i precisi

rapporti tra la velocità del 1. cielo e le velocità degli altri, che supponendo, per un esempio qualunque, esser *dieci* la velocità del 2. cielo, la velocità del 1. sia *venti*, sicchè tra quelle due velocità si abbia il rapporto di 1 a 2; e supponendo esser *dieci* la velocità del 5. cielo, la velocità del 1. sia *cinquanta*, sicchè tra le due velocità passi il rapporto di 1 a 5. D'onde poi risulta evidente il rapporto tra la velocità del 1. cielo e le velocità di tutti gli altri; e la serie de' rapporti tra queste e quella sarà di 1 a 2, di 1 a 3, di 1 a 4, di 1 a 5, di 1 a 6, di 1 a 7, di 1 a 8, di 1 a 9.

Il resto è chiarissimo, e temerei di portar ombre alla luce, se volessi far delle giunte al già detto nella XV.

Ora spero che afferrerete il mio concetto, e con voi l' afferreranno que' pochi che mi han fatto sapere di non avermi inteso bene finora.

E pregandovi del sollecito invio del 1. volume del vostro 3. Commento, la cui pubblicazione avete promesso per il corrente mese, vi do nuova assicurazione della mia costante amicizia, e dell' alta stima che ho ed avrò sempre di voi e di ogni cosa vostra.

Addio di cuore.

Ripatransone 15 Febbraio 1878

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA XVII

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

—

OSSERVAZIONI

INTORNO ALLA SUPERBIA E ALLA INVIDIA

NELL' INFERNO DANTESCO

RIPATRANSONE

Tipografia di Corrado Jaffei

1878

Della XVI lettera *sulla pena di danno nell' atrio* non mi avete scritto una parola. Della precedente *su i cieli e su i cerchi* laconicamente mi diceste soltanto che dentro vi doveva essere del buono, ma che non vi veniva fatto per anco di afferrare da ogni lato il mio concetto. Ho aspettato fino ad oggi un' altra vostra, la quale mi assicurasse che finalmente i cieli ed i cerchi vi erano chiari. Non avendola ricevuta, vi fo sapere che il ch. Fracassetti, il quale anch' esso vedeva buio, avuto un abboccamento meco si è chiarito e mi ha ringraziato di avergli trovato il modo di poter diciferare l' enigmatico passo de' cieli subalterni *misurati* dal primo cielo, *siccome dieci da mezzo e da quinto.* Io vi credo occupatissimo nella pubblicazione del 1° volume del vostro terzo Commento, e a questa sola cagione voglio attribuire e il vostro silenzio tenuto meco, che altrimenti sarebbe inesplicabile, e la impotenza di recare un poco di attenzione sulla lettera XV. Ma spero che quando non vi mancherà alquanto di largo e di ozio vi compiacerete di esaminarla e me ne saprete scrivere il vostro parere.

In tale aspettazione metto mano alla XVII, non potendo sostenere di rimanermi più lungamente senza il caro studio del sacro poema.

Promisi nella XVI di voler dimostrare che nell' inferno di Dante vi è luogo per la superbia e per la invidia, e che quel luogo è la ghiacciaia. Veramente sarebbe stato da trattarne quando fossimo arrivati alla palude stigia, dove opinarono alcuni che sieno puniti que' due peccati, o quando fossimo giunti all' ultimo cerchio, dove appena è che taluno metta fuori con peritanza la congettura che nei traditori sieno tormentati gl' invidiosi e i superbi. Ma non è senza ragione il parlarne ora, perchè mi sembra dicevolissimo che chi si mette a studiare l' inferno dantesco sappia, prima di entrare nei cerchi, quali peccati abbiano quivi la loro pena, e con quale ordine sieno disposti.

I.

La superbia e la invidia si trovano nell' inferno di Dante? È questo il 1° quesito, a cui voglio rispondere.

Innanzi tratto mi appello al buon senso. Un inferno cristiano, descritto da penna cristiana, e di tale che lo descriveva nel medio evo, quando la fede cristiana aveva le più salde radici nel cuore degli uomini, e di tale che fu il più dotto teologo del suo tempo, se mancasse della punizione dovuta alla superbia e all' in-

vidia, solamente per questo già più non sarebbe un inferno cristiano, nè potrebbe credersi che fosse descritto da penna cristiana, non che venisse fuori nel medio evo, e molto meno che fosse l' opera di uomo versato nelle discipline teologiche quanto altri mai.

Quale fu il fine che si propose l' Alighieri nel dettare il sacro poema? Il rinnovamento morale o la riforma de' costumi della società del suo tempo. Questo fine poteva ottenersi col mostrare i supplizii degli altri peccati, omettendo quelli che sono dovuti alla invidia e alla superbia? Non è la superbia la origine di tutti i vizî? E come può una società rinnovellarsi se la superbia le resta nel cuore? E può ella spogliarsi degli altri vizî se non si spoglia della superbia che è la radice di tutti?

La lussuria, la gola, l' avarizia, l' accidia e l' ira sono i peccati da tutti gli espositori riconosciuti nei peccati che sono puniti ne' cerchi secondo, terzo, quarto e quinto dell' inferno. Se dunque questi che sono cinque dei vizî capitali l' Alighieri li reputò meritevoli del suo flagello, e nel suo inferno attribuì loro una pena condegna, nessuno che ha fior di senno penserà mai che gli piacesse di omettere gli altri due che compiono il numero di que' sette vizî e che tra tutti i vizî sono i più rei.

Vi hanno nel purgatorio di Dante tutti e sette i vizî capitali? Non è cosa che possa cadere in questione. Vi han tutti e sette nei sette distinti gironi che risecano la montagna sopra la porta del purgatorio. Dunque a

tutti anche nell' inferno dovè l' Alighieri dare il suo luogo.

E di vero, la montagna del purgatorio si sale per fare acquisto della virtù. Dante reputò necessario, per far possibile che il cristiano se ne abbellisse, svellere innanzi tutto dall' animo ogni minima barbicella di quelle passioni, onde i sette peccati procedono. E cominciò dalla superbia principio e cagione di tutti gli altri peccati, e passò tosto alla invidia che alla superbia più di ogni altro peccato intimamente si lega.

La visita dell' inferno è una preparazione alla salita della montagna. L' uomo si dispone ad amar la virtù coll' abbominio dei vizî, e questo abbominio l'uom si procaccia colla considerazione delle pene infernali. Se dunque nel purgatorio di Dante dovea *disusarsi il malo amore* che principalmente consiste nella superbia e nell' invidia, e a quello sostituirsi il buono amore della umiltà e del bene dei nostri fratelli, a quel diradicamento totale della superbia e dell' invidia, e a questo amore della umiltà e del bene dei nostri prossimi, non dovea l' Alighieri far precedere come apparecchio la esecrazione e l' orrore di que' due pessimi vizî nella visita dell' inferno ?

L' Alighieri è sì fermo nell' idea cattolica, che ogni bene viene dalla umiltà e ogni male dalla superbia, da non peritarsi di dire aperto che tutti i peccati sono pressochè *stinti*, quando è del tutto raso il peccato della superbia.

L' Angelo infatti della porta del purgatorio gli

avea segnato colla punta della sua spada sette P nella fronte, simboli dei sette vizî capitali; ed ecco che visitato il primo cerchio della superbia l'Angelo di quel girone *per la fronte gli battè l'ale*, e gli promise poi *sicura l'andata*. Che ne seguì? Che il P della superbia era svanito, ed erano rimasi appena sensibili i sei P degli altri peccati, come gli disse Virgilio rispondendo alla domanda colla quale Dante avea chiesto, qual fosse la cagione che su montando gli pareva esser troppo più lieve che poco prima non era cammibando nel piano (nel girone della superbia), e come egli stesso conobbe poi toccandosi colla mano la fronte (Purg. C. XII, vv. 118 e sgg.):

. . . Maestro, di', qual cosa greve
Levata s'è da me, chè nulla quasi
Per me fatica andando si riceve?
Rispose: Quando i P, che son rimasi
Ancor nel volto tuo presso che stinti,
Saranno, come l'un, del tutto rasi,
Fien li tuoi pie' dal buon voler sì vinti,
Che non pur non fatica sentiranno,
Ma fia diletto loro esser su spinti.
Allor fec' io come color che vanno
Con cosa in capo non da lor saputa,
Se non che i cenni altrui suspicar fanno;
Perchè la mano ad accertar s'aiuta,
E cerca e trova, e quell'ufficio adempie
Che non si può fornir per la veduta;

E con le dita della destra scempie
Trovai pur sei le lettere, che incise
Quel dalle chiavi a me sopra le tempie.

Qui altri potrebbe dire: Ma dunque la superbia non è la origine d'ogni peccato. Se tale ella fosse, raso il primo P che ne è la figura, sarebbero dispariti gli altri sei P figura degli altri peccati. E pure il sacro poema ci dice che gli altri sei P non iscomparvero. Dunque per Dante i peccati non debbono tutti recarsi alla superbia, e si snerva la forza dell'argomento che indi si vuol cavare per persuadere la esistenza della superbia nell'inferno dantesco.

Ma l'argomento, io rispondo, non perde punto di forza.

I sei P rimasero pressochè stinti. Dunque i peccati simboleggiati da quelli in gran parte dipendono dal peccato della superbia, se mancando questa vengono quasi a mancar tutti gli altri. E ciò basterebbe per inferire che se gli altri peccati meritarono il loro gastigo nell'inferno di Dante, a più forte ragione lo meritasse altresì la superbia.

Se non che a me piace di replicare in altra maniera più vera e più conforme alla mente del grande poeta.

I sette P simboleggiando i sette vizï capitali ci rappresentano due cose. Ci rappresentano 1° la tendenza al male, e ci rappresentano 2° il reato di pena che resta a purgarsi dopo la confessione in ordine agli atti colpevoli relativi a quei vizï. Raso il P

della superbia nel cerchio ov' ella è punita, e raso sotto il duplice aspetto or ora toccato, perchè Dante avea già veduto e moralmente patito i supplizi di quel girone, doveano essere interamente cancellati gli altri sei P significanti gli altri peccati presi sotto il riguardo di malo amore o prava tendenza, ma doveano interamente rimanere in quanto significavano il reato di pena dovuto agli atti rei proprii di ciascun vizio, il qual reato di pena si cancella nei cerchi superiori non ancora visitati da Dante. Dunque rimosso del tutto il primo P doveano rimaner gli altri *pressochè stinti* ma non stinti, e Dante non potea valersi di migliore espressione, anche aderendo alla sentenza cattolica che tiene la superbia come origine di tutti i mali.

Così non è affatto snervato il nostro argomento.

Tal altro forse dirà, che Dante paganizza nel suo poema, o che per avventura è insieme pagano e cristiano, non potendo negarsi che a pensieri cristiani frammette idee pagane, e che spesse volte fa cenno di favole, di miti, di fatti pagani. Ora i pagani non aveano della superbia quel concetto che noi. Qual meraviglia però che non le assegnasse nell' inferno un luogo speciale?

Il cattolicismo di Dante è così noto da respingere quest' accusa di paganizzare le mille miglia lontano, nè io mi prenderò la briga di scagionarne l' autore del poema sacro o della divina Commedia.

Risponda egli per me.

E risponde prima col primo cerchio del purgato-

rio, ove la superbia è severamente punita. Come avrebbe egli posto nel purgatorio un cerchio per la superbia, e attribuitole il carco di enormi massi, se ad uso pagano avesse creduto che la superbia non era poi quella rea cosa che credono i cristiani?

Risponde secondamente col dire a Sapia nel cerchio degl' invidiosi, che per picciol tempo sarebbe egli dopo la morte a purgar la invidia in quel cerchio; ma che forte temeva di dover lungamente soffrire in quello della superbia (Purg. C. XIII, vv. 133 e sgg.):

Gli occhi, diss' io, mi fieno ancor qui tolti,
Ma picciol tempo, chè poca è l' offesa
Fatta per esser con invidia volti.
Troppa è più la paura, ond' è sospesa
L' anima mia, del tormento di sotto,
Chè già lo incarco di laggiù mi pesa.

Se per l' Alighieri la superbia non avea l' apparenza di peccato grandemente odioso agli occhi di Dio, com' era ch' egli tanto temeva di dovere un giorno patir tormenti per cagion sua?

E terzamente risponde, riprovando la superbia negli Angeli (Inf. C. VII, vv. 10 e sgg.):

Non è senza ragion l' andare al cupo:
Vuolsi nell' alto là dove Michele
Fe' la vendetta del superbo strupo;

riprovandola nei Fiorentini (Inf. C. VI, vv. 74 e sg.):

Superbia, invidia ed avarizia sono
Le tre faville ch' hanno i cuori accesi;

riprovandola in Capaneo (Inf. C. XIV, vv. 63 e sgg.):

O Capaneo, in ciò che non s' ammorza
La tua superbia, se' tu più punito:
Nullo martirio, fuor che la tua rabbia,
Sarebbe al tuo furor dolor compito;

riprovandola nuovamente nei Fiorentini (Inf. C. XV, vv. 67 e sgg.):

Vecchia fama nel mondo li chiama orbi,
Gente avara, invidiosa e superba,
Da' lor costumi fa che tu ti forbi;

e riprovandola finalmente, per non dir altro, nei giganti, di uno de' quali fa dirsi da Virgilio (Inf. C. XXXI, vv. 91 e sgg.):

Questo superbo voll' essere sperto
Di sua potenza contra il sommo Giove,
. . . . . . ond' egli ha cotal merto;
Fialte ha nome.

II

La superbia e la invidia debbono avere la loro pena nell' inferno dantesco. A siffatta conclusione ci menano dirittamente le osservazioni esposte fin-qui.

Si può tenere come probabile la opinione di alcuni, i quali pensano che sieno punite nella palude stigia del quinto cerchio, frammiste all' ira e all' accidia?

Questa opinione, secondo il mio avviso, non può difendersi; e veniamo al perchè.

Il quinto cerchio è destinato alla punizione dei

soli irosi ed accidiosi. Che qui sieno gl' irosi ce ne fa testimonianza Virgilio che dice a Dante (Inf. C. VII vv. 115 e sg.):

. . . . Figlio, or vedi
L' anime di color cui vinse l' ira.

E se la parola di Virgilio non fosse bastevole a prendere la nostra fede, ci basti il vedere quello che facciano le anime *ignude e con sembiante offeso*, delle quali parla Virgilio nei versi sopraccitati.

Dante che stavasi inteso a rimirarle vide che non solamente con le mani si percotevano, ma sì ancora colla testa, col petto e coi piedi, e che si troncavano a brano a brano coi denti; i quali atti ci dipingono a meraviglia gl' irosi, e solamente gl' irosi.

Mentre nella barca di Flegias insieme con Virgilio correva la morta gora, gli si fece dinanzi uno spirito pieno di fango. Gli domandò chi fosse e quegli non volle rispondere. Dante allora gli disse che si tacesse pure, perchè tuttochè lordo avealo già riconosciuto. Che fece lo spirito maledetto? Stese al legno ambo le mani; e per liberarsi da quell' indragato fu necessario a Dante che accorresse Virgilio e lontano lo sospingesse dicendogli: *Via costà, con gli altri cani.*

Dopo ciò poco l' Alighieri vide far di costui sì grande strazio alle genti fangose, che il bizzarro spirito fiorentino non potendo altro si volgea coi denti contro se stesso.

Un iroso non potea meglio rappresentarsi in mezzo agl' irosi.

In questo cerchio pertanto non abbiamo finora nè i superbi nè gl' invidiosi.

Ma Virgilio continuò a dire che, oltre a coloro cui l' ira vinse, sotto l' acqua era altra gente, la quale descrisse così (Inf. C. VII vv. 118, e sgg.):

. . . Sotto l' acqua ha gente che sospira,
E fanno pullular quest' acqua al summo,
Come l' occhio ti dice u' che s' aggira.
Fitti nel limo dicon: Tristi fummo
Nell' aer dolce che del sol s' allegra,
Portando dentro accidioso fummo;
Or ci attristiam nella belletta negra.
Quest'inno si gorgoglian nella strozza,
Chè dir nol posson con parola integra.

La tristezza o melanconia impigrisce l' uomo che ne è posseduto, e gli toglie quella vivacità ed energia che è necessaria al bene operare.

Dunque nel *tristi fummo* abbiamo un carattere dell' accidia.

Che la tristezza s' identifichi coll' accidia, o che almen la produca, ce ne assicura il Damasceno che definisce l' accidia *quaedam tristitia aggravans*, e ce n' è buon testimonio s. Tommaso che parlando degli accidiosi tocca di alcune esalazioni *tristi e melanconiche.*

Donde siegue che i *tristi nell' aer dolce*, che *ora si attristano nella belletta nera* della palude sono gli accidiosi.

Questi spiriti di cui trattiamo sono *fitti nel limo.*

L' esser fitti nel limo importa che non possano

*

fare un passo nè muoversi agevolmente, ma sibbene poco ed a stento. Non è questo un altro carattere dell' accidia, la quale o non fa il bene, o lo fa tanto svogliatamente che è una pena a vederla?

Questi spiriti medesimi *si gorgogliano nella strozza* quello che dicono, e non lo dicono con parola chiara e spiccata. Ecco un altro carattere dell' accidia, la quale è cagione che l' uom che ne è preso biascichi le sue preghiere e le smozzichi in mezzo ai sbadigli e alla noia.

L' accidioso, diceva una mia cara nipotina quinquenne facendo seguito alle spiegazioni che io le faceva di questo passo dantesco, l' accidioso prega svogliato e dice il paternostro e l' avemaria in modo che nessun possa intenderlo, e reca fastidio il sentirlo.

I caratteri sopra notati non convengono che all'accidia; e Dante fece chiamare da questi spiriti *accidioso* il *fumo* che dentro portavano, forse alludendo alle evaporazioni melanconiche di s. Tommaso.

Si può bramar di vantaggio per essere certi che oltre agl' irosi non havvi nella palude stigia altra razza di peccatori che gli accidiosi?

Due specie di peccatori hanno quivi il tormento, di queste due sole ci parla il sacro poema in questo cerchio, e sono i *vinti dall' ira*, e i *fitti nel limo*. I primi sono gl' irosi, i secondi gli accidiosi, perchè le qualità che di loro ci si porgono rispondono a capello alle qualità proprie dell' ira e dell' accidia. Ove si legge un nonnulla che convenga alla superbia *in quanto è tale*, o che convenga all' invidia?

Ma si opporrà, che Virgilio qualificando all' Alighieri il capriccioso spirito di Filippo Argenti, lo disse *orgoglioso*, e che l' orgoglio non si differenzia dalla superbia (Inf. C. VIII vv. 46, e sgg.):

Quegli fu al mondo persona orgogliosa;
Bontà non è che sua memoria fregi:
Così è l' ombra sua quì furiosa.

Quid inde? Si vuol da questo inferire che dunque Filippo Argenti e i suoi compagni eran *superbi* e non *irosi*? Con egual diritto inferire io potrei, tenendomi alla maniera di argomentare dell' avversario, che erano *irosi* e non *superbi*, perchè Virgilio come chiama *orgoglioso* Filippo Argenti, così lo chiama *furioso*.

Per arguire, come fa l' avversario, dall' aggiunto di orgoglioso dato a Filippo Argenti ch' egli e i somiglianti a lui, puniti nel quinto cerchio, sono i superbi, farebbe d' uopo di credere più all' avversario che a Virgilio, il quale distinguendo le due classi dei peccatori sommersi nella palude stigia, della prima senza far motto alcuno della superbia ci dice netto e reciso che sono l' anime di coloro *cui vinse l' ira;* e tra queste anime e non tra quelle *fitte nel limo* era l' anima di Filippo Argenti.

Se la maniera di ragionare usata qui contro di noi fosse plausibile dovremmo tenere che Capaneo fosse un superbo e tra i superbi punito, perchè, come sopra si è notato, Virgilio gli rimprovera la sua superbia. Così nell' inferno dantesco avremmo due cerchi distinti, ove lo stesso peccato della superbia avrebbe pene diverse.

Il concetto di uno scrittore non vuol desumersi da una sola parola. È il complesso delle cose scritte quello che ci fa manifesto il concetto di colui che scrive. Ora il complesso delle cose svolteci nel quinto cerchio esige che nei peccatori di quel cerchio ravvisiamo i rei del peccato dell' ira e del peccato dell' accidia, e soli questi, non punto frammisti ad altre specie di peccatori.

S' insisterà ; Ma perchè dunque Filippo Argenti fu chiamato orgoglioso, se non era superbo?

Rispondo breve. Non era superbo? Ma si può senza superbia addivenir vizioso in qualsivoglia genere di peccati? Non rampolla ogni peccato dalla radice della superbia?

Dunque Filippo Argenti era superbo, ma non sì che l' ira non prevalesse alla sua superbia, ed in ogni cerchio dantesco il peccato prevalente è quello che si punisce.

Ogni peccato si figlia dalla superbia, e porta in qualche modo l' impronta della madre che lo generò. Questa impronta, che più o meno si trova in ogni peccato, nella lussuria nella gola nell' avarizia e nell' accidia è minore di quella che porta in se l' ira. Più di quei quattro peccati l' ira partecipa della superbia, ed ecco perchè non avendo l' Alighieri fatto mai motto della superbia, congiunta ai peccati puniti nei cerchi superiori, ne fa qui motto la prima volta. Ciò è perchè già ci veniamo accostando al cerchio della superbia, e l' ira le si avvicina più che non facciano gli altri peccati.

III

L' Alighieri non potè omettere nel suo inferno la superbia e la invidia. Questi due peccati non si trovano nel quinto cerchio o nella palude stigia. Dunque ove sono?

Nella ghiacciaia, io rispondo; e gravi ragioni mi piegano a questa sentenza, ad esporre le quali or metto mano.

1. I peccati non potea nell' inferno Dante disporli e ordinarli altramente da quello che li dispose e ordinò nel purgatorio. Ora nel purgatorio qual' ordine ei diede ad essi? Cominciò dalla superbia, assegnò appresso a quella il suo luogo all' invidia, e la lussuria pose nell' ultimo cerchio. Dunque sapendo noi che la lussuria è punita nel primo cerchio dell' inferno, l' analogia ci conduce ad aspettarci che la invidia e la superbia si debbano trovar punite nell' ultimo cerchio o nella ghiacciaia.

Si noti bene che nell' inferno si scende e nel purgatorio si sale. Ecco sott' occhio uno specchio della disposizione dei peccati nel purgatorio, e della inversa disposizione di quegli stessi peccati nell' inferno.

PURGATORIO	INFERNO
—	—
Superbia	Lussuria
Invidia	Gola
Ira	Avarizia
Accidia	———
Avarizia	———
Gola	Accidia - Ira
Lussuria	Invidia - Superbia

La disposizione è identica, come si vede, salvochè nel purgatorio abbiamo sempre cerchi distinti per ogni peccato, e nell' inferno cerchi distinti per la lussuria per la gola e per l' avarizia, ma non così per l' accidia e per l' ira che sono punite in uno stesso cerchio, nè per la invidia e per la superbia che pure in un cerchio medesimo si rinverrebbero da chi volesse attenersi alla nostra opinione.

Toglicte dalla ghiacciaia la invidia e la superbia e si dilegua la identità della disposizione dei peccati nel purgatorio e nell' inferno, perchè volendo immaginare che la invidia e la superbia sieno contro ogni ragione nei cerchi interposti tra la palude stigia e la ghiacciaia, si troverebbero è vero i peccati dell' inferno nello stesso ordine che i peccati del purgatorio, ma non disposti così che la superbia sia l' ultima nell' inferno come è la prima nel purgatorio. Imperocchè in tale ipotesi nel fondo dell' inferno o della ghiacciaia sarebbe il tradimento, e non la superbia.

2. I più rei di tutti i peccati sono la invidia e la superbia. Or si è veduto nella mia lettera precedente che come nell' inferno si scende più basso, si rivengono sempre peccati più rei.

Dunque vicino al fondo dell' inferno, o nel fondo stesso, che Dante chiama nel C. XXXI dell' Inferno *il fondo d' ogni reo* o d' ogni reità, debbono stare la invidia e la superbia.

3. La base di ogni virtù e di ogni giustizia è la umiltà, come la radice onde germoglia ogni vizio è la superbia.

Questi due veri sarebbero incarnati nel sacro poema, se la superbia è nel fondo della conca infernale, altrimenti no; o meglio, vi sarebbe incarnato l' uno dei veri, cioè quello relativo all' umiltà, e non l' altro che alla superbia si riferisce.

Nel purgatorio la base onde spiccasi il monte della virtù è il cerchio ove si doma la superbia, e dove l'uomo innamorasi dell' umiltà. È quello il cerchio dove Oderisi dice all' Alighieri (Purg. C. XI, vv. 100 e sgg.):

Non è il mondan rumore altro che un fiato
Di vento, ch' or vien quinci ed or vien quindi,
E muta nome, perchè muta lato;

e dove l' Alighieri risponde ad Oderisi (vv. 118 e sg.):

. . . . . . Lo tuo ver dir m' incuora
Buona umiltà, e gran tumor m' appiani.

Nell' inferno sarebbe vero che i peccati germogliano tutti dalla superbia? Se la superbia è nel fondo o nella ghiacciaia, allora è vero che dalla superbia come radice si leva su il grand' albero dei peccati a modo di un cono rovesciato, e somigliante all'albero della scienza del bene e del male, il cui pomo gustato dai protoparenti rovinò la umana schiatta, e fu la causa della corruzione e d' ogni peccato dell' uomo; del qual albero Dante ci dice (Purg. C. XXXII, vv. 40 e sg.) che *la sua chioma tanto più si dilata, quanto è più su.* Ma se la superbia non è nel fondo, questa sorprendente figura dell' albero dei peccati uscente dalla radice della superbia sarebbe una figura immaginata dal mio cervello, e non dalla capacissima mente dell' Alighieri.

4. Anche la indagine dei fini speciali da conseguirsi dai singoli viaggi per ognuno dei tre regni, e del fine generale di tutto il viaggio, ci porta alla stessa conclusione che la superbia sia nella ghiacciaia, e appresso ad essa o con essa la invidia, come figlia primogenita della superbia.

Il fine ultimo e generale fu l' intima unione dei perfetti con Dio, la quale intimità di congiugnimento fece sì che la volontà dell' Alighieri nel cielo empireo venisse unicamente mossa dalla volontà divina, come egli stesso ci attesta negli ultimi tre versi del Paradiso:

Ma già volgeva il mio desiro e il *velle*,
Sì come ruota che igualmente è mossa,
L' Amor che muove il sole e l' altre stelle.

Or qual differenza può farsi tra una cosiffatta unione delle due volontà, umana e divina, che viene a dire totale conformità della volontà dell' uomo a quella di Dio, qual differenza, io dico, può farsi tra una cosiffatta unione e la più perfetta umiltà?

Dunque una *umiltà perfetta* fu il fine ultimo e generale della visita dei tre regni.

Ma i fini speciali debbono armonizzare con questo fine generale, e debbono agevolarne l' asseguimento.

Si è già toccato dell' amore dell' umiltà, che acquistasi nel primo cerchio del purgatorio. Aggiugnerò che questo amore deve crescer di assai alla considerazione di Cristo *che umiliò sè stesso fatto obbediente sino alla morte*; e che di questa obbedienza e di questa umiltà ebbe Dante la visione alla fine del viaggio del purgatorio,

ossia nell' Eden, che è posto alla vetta della montagna dove vide il Grifone (Cristo) tirante un carro, il cui timone (la croce) era fatto (Purg. C. XXXII. v. 51) di una porzione dell' albero, il quale doveva essere l' albero dell' obbedienza di Adamo e di Eva, per mostrare che Cristo prese di quell' albero tanto che bastasse a farne una croce, e lo prese per umiliarsi e per obbedire alla volontà del Padre, che volea così riparata la superbia e la inobbedienza dell' uomo.

Dunque il viaggio del purgatorio ebbe un fine riferentesi all' umiltà.

Dovette avere egualmente un tal fine il viaggio dell' inferno.

Fate che quando ha termine questo viaggio si rinvenga nella ghiacciaia la superbia, e che Dante debba abborrirla come generatrice di tutti i peccati, veduti orribilmente puniti nei cerchi superiori, e come tale che essendo un reissimo peccato anch' essa sovra gli altri è punita con la immensa freddura della ghiacciaia, e quel fine lo avrete.

Così ogni cosa egregiamente procede, perchè avremo così che l' uomo visitato l' inferno abbomini la superbia, visitato il purgatorio s' innamori della umiltà, e tocchi il grado supremo di questa virtù visitato il paradiso.

5. La relazione tra la pena e il peccato può valerci pure di lume per discoprire il cerchio che andiamo cercando della superbia e della invidia nell' inferno dantesco.

La superbia nel purgatorio è punita col peso di enormi massi gravanti la cervice de' superbi; della qual pena altra non ve ne ha che meglio lor si confaccia, perchè i superbi non chinano il volto a vedere la propria miseria, e a spregio degli altri e quasi a sfida contro del cielo levano alto la testa (Purg. C. XII, vv. 70 e sgg.):

Or superbite, e via col viso altiero,
Figliuoli d'Eva, e non chinate il volto,
Sì che veggiate il vostro mal sentiero.

La pena de' superbi nell' inferno nessuno vorrà aspettarsi di trovarla affatto identica a quella che i superbi soffrono nel purgatorio. Ma se nell' inferno vi fosse un luogo, *al qual da ogni parte si traggano i pesi*, *un tristo buco*, *sopra il quale pontino tutte le rocce* infernali, un punto che sia premuto da tutta la gravezza dell' universo, chi non lo vedrebbe acconcio alla punizione più che d' altri peccati di quel peccato che ci leva su sopra gli altri uomini e quasi non dissi ce li fa premer col piede? Ebbene, questo luogo è il centro della terra, o la ghiacciaia, colle surriferite parole descrittoci dall' Alighieri al primo posare il piede su quella, e di poco oltrepassato il centro medesimo.

La qualità dunque del luogo di tutti il più basso, e la rispondenza tra i pesi che incurvano la persona dei superbi nel purgatorio, ed i pesi che gravitano sul centro e le rocce che tutte premono contro di quello, ci danno il diritto, mi sembra, di ravvisare nel centro della

terra o nella ghiacciaia il luogo ove la superbia è oppressa e punita, e con essa o presso di essa la invidia.

Qui cade in acconcio riferire anche i versi che Dante mette in bocca a Beatrice, là dove questa parlando della caduta degli Angeli prosegue dicendo (Par. C. XXIX, vv. 55 e sgg.):

Principio del cader fu il maledetto
Superbir di colui, che tu vedesti
Da tutti i pesi del mondo costretto.

La osservazione che qui facciamo si rinvigorisce da una tal quale analogia tra le pene dei sette vizi capitali nel purgatorio e quelle dei medesimi vizi giù nell' inferno.

Il cerchio della lussuria nel purgatorio ha fiamme, e vi soffia un gran vento che *le balestra*. Una bufera imperversa nel cerchio infernale della lussuria, e la lussuria più rea è punita con fiamme cadenti nell' orribil sabbione.

I golosi nel purgatorio si assottigliano per fame e per sete che genera in loro la vista di acqua e di frutta, onde non possono gustare. La fame e la sete tormentano i golosi nell' inferno, che non possono bere dell' *acqua tinta*, nè nutrirsi della *neve* e della *grandine*, che cadono continuamente sopra di loro.

Gli avari nel purgatorio giacciono bocconi sul suolo, come disse uno spirito ripetendo il versetto del salmo *Adhaesit pavimento anima mea*. Essi si

trascinano nell' inferno carponi per terra voltando col petto de' massi.

L' accidia nel purgatorio è punita col far correre continuamente gli spiriti che nella vita lentamente e malamente fecero il bene. Nell' inferno è punita con la immersione degli accidiosi in un limo che li tien fitti ed immobili. La rispondenza tra pena e pena non è qui di somiglianza, ma di opposizione.

Tra un aspro fumo si purga l' ira nel purgatorio. In un pantano di acqua bollente, che fa *grasso l' aere* di spessi vapori (Inf. C. IX, v. 82), tanto che l' Angelo venendo ad aprire la porta di Dite lo rimovea continuo da se con la sinistra, parendo lasso di quell' angoscia, in un pantano di questa fatta, e però in mezzo a una nebbia simile ad *aspro fumo*, nell' inferno l' ira è punita.

Gl' invidiosi hanno nel purgatorio gli occhi cuciti di un fil di ferro. Se gl' invidiosi sono nella ghiacciaia, la somiglianza delle pene in quanto agli occhi è manifesta. Vi sovvenga di Alberigo de' Manfredi che pregò Dante gli levasse dal viso i *duri veli* e le *invetriate lagrime*, e che dettogli chi fosse conchiuse (Inf. C. XXXIII, vv. 148 e sgg.):

Ma distendi oramai in qua la mano;
Aprimi gli occhi, ed io non glieli apersi,
E cortesia fu lui esser villano.

Del rapporto tra la pena dei superbi nel purgatorio, e quella dei superbi nel fondo dell' inferno

ove ogni gravezza si rauna, si è detto qui sopra ed altro non dico.

La rispondenza tra pena e pena è una realtà per i primi cinque vizi capitali, sarebbe un giuoco di fantasia per la invidia e per la superbia, se questi non sono vizi puniti nella ghiacciaia e nel centro. Vogliamo che sia compiuta la rispondenza? Si dica che nella ghiacciaia e nel centro, come io sostengo, abbiano la loro pena quei due peccati.

6. Ma noi non abbiamo ancora toccato il meglio che può osservarsi rispetto al luogo dell' invidia e della superbia.

Omettendo il limbo che non ha custodi, e ne vedremo il perchè in altra lettera, il primo custode nel qual c' imbattiamo nei cerchi dell' inferno è Minosse. Di lui par che conti il Boccaccio, come cadesse in un peccato carnale con Scilla figliuola di Niso re dei Megaresi, e Dante gli appiccò una coda colla quale cignendosi dovesse indicare la loro destinazione alle anime peccatrici che a lui si confessano. La coda è il distintivo proprio dell' animale. Dunque il peccato di Minosse, se mai fu vero, e la sua coda già ci fanno pensare alla lussuria. E il cerchio della lussuria è il cerchio del quale egli è custode.

Cerbero è il custode del cerchio che viene appresso; ed egli è trifauce, e *con tre bocche* latra caninamente, e le sue *canne* sono *bramose*. Che qualità di peccato si punisce nel cerchio da lui custodito? Se Dante non cel dicesse, o non ci talentasse

di leggere ciò che ci dice, noi diremmo senz' altro che qui si punisce il peccato della gola.

Nel quarto cerchio sta Pluto. La parola è greca e suona ricchezze, e Plutone è un dio sotterraneo. Le ricchezze stanno sotterra nelle miniere d' ogni fatta metalli, e sotterra sogliono nasconder gli avari l' oro e l' argento. Qual' è dunque l' uomo che abbia fiore di senno, il quale vedendo Plutone custode del quarto cerchio, colla mente non corra al peccato dell' avarizia, eccessivamente avida delle ricchezze, e dell' oro e dell' argento oltre ogni dire tenace? E sono appunto gli avari i puniti in quel cerchio.

Flegias è colui che gitta alcune anime nel fiume Stige, e che nella sua barca conduce le altre alla città di Dite. Le sommerse nel fiume sono le anime degl' irosi, e le trasportate in Dite sono le anime ch' entrano nella città dell' eresia e della miscredenza. Or Flegias vien dal greco *bruciare*, ed egli si sdegnò forte contro di Apollo, e mise fuoco nel tempio di lui in Delfo, il quale era famoso a quei tempi e tenuto in somma riverenza dall' error dei gentili. Dunque per il suo nome, per la sua ira e pel disprezzo verso di Apollo egli ha stretta relazione col peccato punito nel cerchio di Stige e con quello punito nell' altro cerchio che tosto s' incontra all' ingresso di Dite.

Le porte di Dite sono guardate dagli angeli *dal ciel pioviuti*. Ecco dei custodi tolti dalla rivelazione, ed è ben uopo della rivelazione per conce-

pire la miscredenza e la eresía punite entro alla *roggia città*, riposta quella nella totale negazione della parola divina, e questa nella negazione del vero senso di essa parola.

Sotto al cerchio della miscredenza, che è il sesto, sta in guardia del settimo il Minotauro; e in questo cerchio, che in tre cerchielli si suddivide, stanno altresì i Centauri e le Arpie. La triplice violenza contro il prossimo contro se e contro Dio ha il suo gastigo in questo settimo cerchio. L'uomo che si brutta di questo peccato è mezz' uomo e mezza bestia, o è un accoppiamento di uomo e di bestia, perchè usa la forza a modo di bestia, e abusando della ragione fa mal uso di quella nobilissima facoltà onde l'uomo è superiore alla bestia.. E quei custodi che sono? Il Minotauro è uomo-toro, il Centauro è uomo-cavallo, e l'Arpia femmina-uccello.

Si scende alle dieci bolge sulle spalle di Gerione, e Gerione (Inf. C. XVII vv. 7 e sgg.) era, secondo che dice Dante, una *sozza immagine di frode;*

La faccia sua era faccia d'uom giusto,
Tanto benigna avea di fuor la pelle,
E d'un serpente tutto l'altro fusto.
Due branche avea pilose infin l'ascelle,
Lo dosso e il petto ed ambedue le coste
Dipinte avea di nodi e di rotelle.
Con più color sommesse e soprapposte
Non fer mai in drappo Tartari nè Turchi,
Nè fur tai tele per Aragne imposte.

Qui non siam noi che dobbiamo indurci a pensare, ma è Dante che ci costringe a credere che egli ci ha posto sotto agli occhi la *frode* personificata in Gerione, e perchè immagine di frode egli lo chiama, e perchè cel dipinge per guisa che i segni suoi non possono convenire ad altri che alla sola frode. Ora nelle dieci bolge sono sepolti i peccatori frodolenti che della frode usarono in diverse maniere.

Dunque il peccato dell'ottavo cerchio, che in dieci bolge è diviso, si connette coi vincoli del più stretto rapporto col custode del cerchio ove esso peccato è punito.

Ci è dinanzi il pozzo che levasi sulla ghiacciaia, nel cui mezzo sta il centro dell' universo. Guardiamo i custodi che dall' ombilico in giù sono nel pozzo ed hanno i piedi nel ghiaccio, e col resto della persona escono fuori del pozzo in modo da parer torri che lo incoronano. Chi sono dessi? Il primo è Nembrot, che nella torre di Babele volle innalzato un monumento di superstizione e di ribellione a Dio, e che invitando gli altri a dar mano all' impresa di edificare una città e una torre che toccasse il cielo prometteva a se ed a loro un gran nome - *Venite, faciamus nobis civitatem et turrim, cuius culmen pertingat ad coelum*, et celebremus nomen nostrum... - (Gen. XI. 4.). Sono i giganti della mitologia che fecero guerra contro il sommo Giove, ne' quali io ravviso una reminiscenza tradizionale dei costruttori della torre babelica. I costruttori della torre furono confusi da Dio, e i giganti fulminati da Giove.

Non sono tuttavia Nembrot e i giganti i soli custodi della ghiacciaia. Nel mezzo di essa giganteggia più dei giganti la orribile figura di Lucifero che fu il primo superbo e il primo invidioso - la *prima invidia* - come Dante lo chiama nel I° Canto dell' Inf.

Nelle sembianze di questi custodi e nelle pessime qualità loro io leggo scritto che la ghiacciaia è il cerchio della invidia e della superbia.

Dove mi mancassero altri argomenti per mettere in sodo questa mia opinione, quest' uno cavato dalla vista dei custodi della ghiacciaia mi sarebbe bastevole a persuadermela vera.

7. Buone ragioni, si dirà; ma il fatto è che nella ghiacciaia vi è il *tradimento*, nè Dante ci dice verbo nè della invidia nè della superbia, come ivi punite.

La superbia, io rispondo, è proteiforme, e in nessun altro peccato ci apparisce sotto forme, che così chiaramente la rivelino, insieme coll' invidia la quale non se ne scompagna giammai, come nel peccato del tradimento dei parenti, della patria, degli amici e dei benefattori.

L' uomo che giugne all' eccesso di tradire le cose e le persone più rispettabili e care che s' abbiano al mondo è un uomo che crede la propria eccellenza superiore a quella d' ogni altro, è un uomo che sè fa centro di tutto, è un uomo alla cui sola utilità deve anche sacrificarsi l' altrui sangue e la vita. A dir breve è un uomo superbo e invidioso.

8. A qualche restio farei finalmente osservare, che fu invidioso Caino, il quale vedea di mal occhio l' accettazione per parte di Dio dei sacrifizi di Abele, e che dal nome di costui, traditore e uccisore del suo fratello, si chiama Caina il primo de' quattro spartimenti della ghiacciaia, che è quello dove pagano il fio del loro peccato i traditori de' propri parenti.

Farei osservar di vantaggio che dei tre peccatori maciullati dalle tre bocche di Lucifero, Giuda Bruto e Cassio, il primo non si macchiò solamente del peccato dell' avarizia, ma fu roso eziandio dalla invidia per la fama che Cristo si procacciava co' suoi miracoli, e per l' onore della unzione de' piedi con unguento prezioso a lui renduto dalla penitente di Maddalo; e che gli altri due congiurarono contro la vita di Cesare più che per amore di patria per un sentimento di timore che non potessero più prevalere, giusta l' avviso dell' Alighieri, nell' impero di Roma, di cui Cesare veniva gettando le fondamenta.

Invidia quindi e ambizione sono i peccati che noi vediamo puniti nel principio e nel termine della ghiacciaia. Come dubitare pertanto che roi non fossero degli stessi peccati, e che da quelli non venissero spinti al tradimento, i traditori della patria puniti nell' Antenora e i traditori dell' amicizia puniti nella Tolomea, nel modo stesso che sono puniti nella Caina i traditori del proprio sangue e nella Giudecca, che piglia il nome da Giuda, coloro che col tradimento risposero ai benefizï ?

Sono parecchi i nominati da Dante nella ghiacciaia. Di alcuni la storia ci narra espressamente che tradirono per ambizione o per invidia; in ordine agli altri non fa questa espressa menzione, ma niuno ignora che la storia non sempre tutto ci dice, e che la storia in ispezialtà dei tempi ne' quali vissero i più dei ricordati dall'Alighieri nel sacro poema è la storia più buia più secca e più imperfetta di quante storie v'ebbero mai. Se quella storia parlasse, ella ci direbbe, ne ho ferma credenza, che la superbia e l'invidia dominarono l'animo di tutti e singoli i traditori della ghiacciaia.

Ma la lettera è sformatamente cresciuta, ed io voglio finirla.

Aspetto sempre con desiderio il 1° volume del 3° Commento, e vi prego di qualche lettera che mi sia pegno della continuazione della vostra amicizia, come per questa e per altre mie voi potete essere sicuro che io continuo a pregiarvi e ad amarvi.

Ripatransone 10 Aprile 1878

AL CHIARISSIMO

D. LUIGI BENNASSUTI

LETTERA XIX (XVIII)

SU

DANTE ALIGHIERI

DEL CANONICO CARMINE GALANTI

OSSERVAZIONI

SULLA PENA DEI CUSTODI

NELL' INFERNO DANTESCO

RIPATRANSONE
Tipografia di Corrado Jaffei
1878

È lungo tempo che ho promesso di scrivere una lettera sopra i custodi dell' inferno dantesco. Non è mio costume di mettere nel dimenticatoio le promesse che ho fatte, nè rammentandole di mancare al debito di mantenerle. Occupiamoci adunque di questi custodi; e perchè abbiate a conoscer tosto che intenda io dire di loro, dividerò la lettera in tre parti, nella prima delle quali farò vedere che quei custodi sono demonii confinati nell' inferno come in luogo di loro punizione; nella seconda che tutte le anime peccatrici sono punite di una pena rispondente ai loro peccati; e nella terza che anche i demonii hanno una pena che risponde al peccato di che si fecero rei nel cielo.

I

Sotto il nome di custodi non comprendo soltanto i guardiani e i tormentatori che trovansi nei diversi cerchi, ma considero pure come custode Caronte che colla sua barca traghetta le anime prave. Ora di costui è scritto (Inf. C. III, v. 109) ch' era un *de-*

monio. Anche il custode del cerchio dei golosi è chiamato *demonio* (Inf. VI, 32). Angeli *piovuti di cielo e duri demonii* sono i custodi della città di Dite (Inf. VIII, 83 - XIV, 44). Sono demonii i frustatori della prima bolgia (Inf. XVIII, 35, 64). È un *nero diavolo* colui che va e viene per portar barattieri nell' inferno e che giù li gitta nella bolgia della pece bollente (Inf. XXI, 29). Sono anch' essi demonii i guardiani di questa bolgia che arroncigliano coi loro graffi i barattieri uscenti fuor della pece (Inf. XXI, 47 - XXII, 13). *Angeli neri* girano per la bolgia degl' ipocriti, dei quali Virgilio si sarebbe servito, ove non gli si fosse offerto altro mezzo per salir su nell' argine che mette nell' altra bolgia (Inf. XXIII, 131):

Poscia (*Virgilio*) drizzò al frate cotal voce:
Non vi dispiaccia, se vi lece, dirci
S' alla man destra giace alcuna foce,
Onde noi ambedue possiamo uscirci
Senza costringer degli angeli neri,
Che vegnan d' esto fondo a dipartirci.

E per passarmi di altri luoghi del sacro poema, Plutone invocò l' aiuto di *Satana*, che è l' imperatore del regno doloroso, quando gli si fecero innanzi Dante e Virgilio (Inf. VII, 1, - XXXIV, 28), e a questo imperatore fitto nel centro della terra l' Alighieri, spiegatogli già dal Maestro ciò che avvenne nella caduta di Lucifero dall' altezza de' cieli, dà il nome di Belzebù (Inf. XXXIV, 127).

I *demonii*, gli *angeli dal cielo piovuti*, gli *angeli neri*, i *diavoli*, i *Satana* e i *Belzebù*, posti a guardia e a tormento di alcune specie di peccatori, ci persuadono che anche i custodi degli altri cerchi sieno angeli ribelli a Dio, e demonii pur essi. E quindi sono demonii Minosse, Plutone, Flegias, le feroci Erinni, il Minotauro, i Centauri, le Arpie, le nere cagne, Gerione, Caco, i serpenti e i giganti. L' unità di concetto, che sempre informa il sacro poema, e la bellezza dell' ordine, di cui Dante si mostra costantemente invaghito, non ci permettono infatti di sospettare che alcuni peccatori fossero affidati alla custodia dei demonii, ed altri fossero posti sotto la guardia di altri custodi. Se Caronte navicellaio, e che propriamente non fa da custode nell' inferno dantesco, era un demonio, se un demonio era Cerbero custode del terzo cerchio, a chi potrà cadere in pensiere che non fosse pure un demonio il custode del secondo (il primo non ha custodi), e così che non fossero tutti demonii i custodi dei singoli cerchi e dei cerchielli, ne' quali alcuni de' cerchi sono divisi? I peccati si sono introdotti nel mondo per il demonio, ed è però convenevole e giusto che come il demonio fu sempre istigatore al peccato nella vita presente, così nella futura vita sia sempre il demonio il punitore d' ogni peccato, quasi a scherno e ad insulto continuo del peccatore, che per tal modo vede venirsi la pena da chi lo indusse al peccato.

Concludiamo. I custodi nell' inferno sono tutti demonii.

Ma questi demonii furono peccatori anch' essi. Dunque, se sono custodi e punitori delle anime colpevoli nell' inferno di Dante, devono anch' essi sostenere una pena in quell' inferno.

Che si legge nella scritta sopra la porta dell' inferno? Quivi si legge che l' inferno era fatto prima che l' uomo esistesse (Inf. C. III nel princ.):

Innanzi a me non fur cose create
Se non eterne;

il qual motto non pur dimostra la esistenza dell' inferno previa all' esistenza dell' uomo, ma dimostra eziandio che la prima intenzione di chi fece l' inferno fu di punire gli angeli che prima che l' uomo esistesse erano le sole creature intelligenti e libere e capaci però di peccare, come infatti peccarono ribellandosi a Dio. Ma un inferno fatto per gli angeli ribelli, o in altri termini un inferno fatto per i demonii, è un inferno che non è più tale se quivi i demonii non sono puniti.

L' Alighieri immaginando quella scritta sulla porta infernale non era che un' eco delle divine Scritture, dove si legge che il fuoco eterno fu acceso dalla giustizia di Dio per il diavolo e per gli angeli suoi. — Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. —

Dalla porta passiamo all' atrio.

I puniti nell' atrio sono gl' ignavi, e questi (Inf. III, 37 sgg.):

Mischiati sono a quel cattivo coro
Degli angeli che non furon ribelli,
Nè fur fedeli a Dio, ma per se foro.

Dunque gli angeli neutrali, a cui più tardi si unirono nell'atrio le anime dei neghittosi, come sono mescolati con queste anime, così debbono esser puniti non diversamente da queste.

Degli angeli che *per sè foro* e delle anime non meritevoli nè di biasimo nè di lode Dante fa dire a Virgilio (Inf. III, 40 sgg.):

Caccianli i ciel per non esser men belli,
Nè lo profondo inferno gli riceve,
Chè alcuna gloria i rei avrebber d'elli;

e poco appresso gli fa dire che

Misericordia e giustizia gli sdegna.

Dunque secondo la mente dell'Alighieri gli angeli che furono veramente ribelli e tennero le parti di Lucifero e non quelle di Dio devono trovarsi nel profondo inferno; e se la giustizia di Dio non punisce severamente gli angeli neutrali nell'atrio, dovrà ben severamente punire nel profondo inferno tutta l'altra schiera degli angeli che fu contro di lui.

Ora i custodi dei diversi cerchi appartengono a questa schiera. Dunque essi devono essere severamente puniti.

Nel cerchio della gola sta Cerbero, ed egli è un cane affamato che non potendo altro divora la terra, come apparì allora che Virgilio con piene le mani gliene gittò entro alle *canne bramose*, e quegli fu pago

di quella terra, e si fece (Inf. VI, 28 sgg.):

Qual' è quel cane che abbaiando agugna,
E si racqueta poi che il pasto morde,
Chè solo a divorarlo intende e pugna.

La fame, e tal fame canina, è certamente una pena e non una piccola pena.

Approssimiamoci a Dite.

Quivi entro sono tre furie, che per ispaurir Dante salirono alla cima di un' alta torre, ed egli le vide sanguinanti, cinte d' idre verdissime, e legate alle tempie di serpentelli e ceraste, che in luogo dei capelli formavano il loro crine.

La cosa è chiara; le furie soffrivano, e a dimostrarlo *parole non ci appulcro.*

Scendiamo alla bolgia dei ladri.

Quivi un demonio sta sotto le sembianze di Caco che rubò il grande armento, e Dante ci dice di non credere che Maremma avesse tante bisce quant' egli ne avea su per la groppa, e sopra le spalle gli vide giacere un dracone con le ali aperte.

Non è dunque costui un demonio che nell' inferno ha il suo tormento?

E nella stessa bolgia il poeta vide un serpente che con sei piedi si lanciò contro la persona di un ladro e tutto a lui si appigliò. Il serpente ed il ladro non erano nè due nè uno, i due capi erano addivenuti un solo capo, era sparito ogni aspetto primario, e la imagine perversa pareva due e dei due nessuno.

Se ciò era pena per il ladro, non è a dire che fosse pena minore per il serpente, che io credo un demonio custode e tormentatore dei ladri.

Arriviamo ai giganti.

Ecco Fialte che ha le braccia legate d' una catena, e al pari di lui è legato Briareo; e quanti essi sono, che si levano su con mezza la persona sopra il collo del pozzo, tengono tutti i loro piedi nel fondo ove s' apre un lago di ghiaccio.

Questo piccolo cenno, e meglio la descrizione che ne fa Dante, fa parer manifesta la pena di questi custodi.

Nel mezzo della ghiacciaia è Lucifero, ivi costretto da tutti i pesi dell' universo.

Non si richiederebbe altro per essere sicuri ch' ei soffre; ma il poeta non vuole che noi l' inferiam solamente, cel dice netto egli stesso, dicendoci che lo vide *piangere con sei occhi.*

Non potendo il pianto di Lucifero essere pianto di gioia, resta ch' egli sia pianto di dolore e di pena.

Come dal leggere nel sacro poema che erano demonii parecchi dei custodi infernali, perchè con quel nome o con altro somigliante sono ivi chiamati, arguimmo che tutti gli altri fossero egualmente demonii, sebbene un tal nome lor non si dia, così dal vedere espressa la pena di alcuni di quei custodi noi deduciamo che una pena sia propria di tutti, sebbene non se ne faccia sempre espressa menzione.

Ma come volete che nel pensiero di Dante non

entrasse una pena da sostenersi dai demonii, se per la ribellione degli angeli immaginò che cadessero precipitosi dal cielo, s' internassero nelle viscere della terra, e formandosi in quella per la loro caduta una voragine quivi dovessero rimanere per sempre, restando immobile nel centro e circondato dal ghiaccio Lucifero che fu il bandieraio di quella ribellione? (Inf. XXXIV - Parad. XXIX).

L' Alighieri prese il concetto di questa rovinosa discesa nel seno del nostro globo dalle divine Scritture, dove leggiamo che — Infernus subter conturbatus est in occursum adventus tui... Quomodo cecidisti de coelo, Lucifer? (Is. XIV. 9, 12) — ed anche — Videbam Satanam sicut fulgur de coelo cadentem. (Luc. X, 18). - Dunque sta nella mente dell' Alighieri che i demonii debbano essere considerati come chiusi in una scura prigione; ma questo ci mostra che egli laggiù confinandoli pensava a una pena, e questa volle che in effetto avessero, perchè è domma di fede, che il fuoco infernale fu apparecchiato per i demonii, e perchè l' *eterno dolore* e *la città dolente* erano stati fatti per gli angeli peccatori, come il poeta ci fa leggere nella scritta sovrastante alla porta dell' inferno, e il dolore è una pena.

Mi sembra dunque di poter concludere che i custodi dell' inferno dantesco come sono demonii, così qualunque sia il cerchio al quale appartengano, essi hanno ivi la loro punizione.

II

La pena nell' inferno di Dante è sempre conveniente alla colpa. Se tal convenienza fosse innegabile tra la colpa e la pena delle anime dannate, dovrebbe concedere ognuno doversi trovare la rispondenza altresì della pena al peccato nei custodi infernali.

Noi dunque ci occuperemo della ricerca della qualità della pena propria di quei custodi, basandola sulla convenienza della pena alla colpa, dopochè avremo chiarita questa convenienza medesima tra ogni specie di peccato delle anime prave e la pena relativa.

Corrono i neghittosi dietro a una bandiera che mai non si raggiugne, e per una via tutta vermi schifosi. Mosconi e vespe continuamente li pungono.

Ben si affanno queste punture stimolatrici a chi non sentì lo stimolo del dovere per operare il bene; quel continuo moto ben si addice a chi mai non si mosse; e merita che sempre gli sfugga dinanzi una bandiera che si vorrebbe afferrare chi non volle far sua alcuna di quelle due sotto le quali può militarsi nella vita presente, non quella del bene e non quella del male.

Nei sospiri che fanno tremar l' aura eterna si appalesa il desiderio di chi vive senza speranza di mai possedere Iddio, che è l' unico bene pel quale è fatto il cuore dell' uomo.

Il vizio della lascivia tiene in continua agitazione e tempesta chi ne è macchiato; e Dante ci dà come

simbolo dei tumultuosi affetti, onde è combattuta l'anima dei libidinosi, una bufera che non resta giammai, e che

Di qua, di là, di su, di giù gli mena.

Conveniente pena ai golosi è la fame, e la fame diè Dante in pena ai golosi, da non potersi punto sopire nè colla grandine nè colla neve che sopra lor si riversa.

Gli avari furono soverchiamente attaccati alla terra e troppo ansiosi e solleciti rispetto alla ricchezza che, dove non si usi e pur smaniosamente si cerchi, non si differenzia da un masso, per muovere il quale fosse altri costretto di esercitar la sua forza senza alcun pro.

Ebbene, carponi per terra nel proprio cerchio troviamo gli avari e voltando pesi per forza di poppa.

La pena stessa è adatta altresì per i prodighi, quando essi sieno quei peccatori che in altra lettera dichiarerò.

Lo star sommersi in un'acqua bollente, e il continuo accaneggiarsi e straziarsi tra loro sono una pena che ben risponde al vizio dell'ira, come ben si confà agli accidiosi lo star fitti nel limo e il gorgogliarsi nella strozza un certo inno.

Il fuoco era la pena degli eretici e dei miscredenti nei tempi barbari, e lo stare entro arche affuocate è la pena che loro assegna il cristiano poeta.

I violenti contro del prossimo, che uccisero per uccidere, ovvero uccisero per far preda (raro è che i predoni si approprino l'altrui roba senza spargimento

di sangue), sono immersi più o meno in una riviera di sangue bollente, e così trovano essi la pena in quel sangue che ingiustamente fu sparso da loro.

I violenti contro di sè, che sono i suicidi, vivano nell' inferno, ma vivano dell' infimo grado della vita,

Chè non è giusto aver ciò ch' uom si toglie,

e sieno incarcerati in tronchi d' alberi, che ai morsi delle Arpie gittino sangue e lamenti.

Questa, e non altra, è la pena assegnata ai suicidi dall' Alighieri.

I violenti contro de' propri beni li ravvisa ognuno in quegli spiriti, nudi e graffiati, inseguiti da nere cagne.

Qual pena potea convenir meglio a chi è dilacerato a brani a brani nelle sue sostanze dai parassiti e da gente di simil risma, e per scialacquo dissipa tutto il suo e si fa povero e nudo?

Giusta è la pena del fuoco che scende a larghe falde sopra i bestemmiatori, sopra gli usurieri, e sopra i rei del peccato nefando, perchè la bestemmia è fuoco di sdegno contro di Dio, la usura è fuoco di amore per le ricchezze, e l' altro peccato è fuoco libidinoso.

In questo luogo è Dante stesso che nota la convenienza tra il peccato e la pena di Capaneo, il quale nell' inferno altresì lanciava bestemmie contro di Dio (Inf. XIV, 62 sgg.):

O Capaneo, in ciò che non s' ammorza
La tua superbia, se' tu più punito:
Nullo martirio, fuor che la tua rabbia,
Sarebbe al tuo furor dolor compito.

Ai ruffiani per conto altrui e per proprio conto si dà la sferza per pena, che Dante reputò conveniente perchè i ruffiani erano sferzati nel medio evo.

Con un profumo di lusinghiere parole confortarono al mal fare gli adulatori, del quale vizio altro non ve ne ha che sia più vile.

Il loro tormento lo pose Dante in uno stomachevole puzzore che sempre gl' infastidisse, e nell' attuffarli in una certa lordura che parea mossa dagli umani privati.

A chi non salta negli occhi il rapporto tra il peccato e la pena?

La simonia capovolge le cose, mettendo la terra sopra del cielo per cupidità di avere.

Niuna pena più appropriata si potea dare di quella che Dante le diede, serrando i simoniaci in una fossa per modo che *il di su tenesser di sotto* e dessero segno di esser quivi *quasi in una borsa, come in borsa miser l' avere*, per usare la stessa espressione dell' Alighieri.

Gl' indovini pretesero di prevedere e prenunciare avvenimenti che non erano prevedibili.

Il poeta stravolse loro il capo dal petto alle spalle, e si fa dire da Virgilio dell' indovino Anfiarao, ch' egli appunto (Inf. XX, 38 sg.):

> Perchè volle veder troppo davante,
> Di retro guarda, e fa ritroso calle.

Si vendono i pubblici offizii e la giustizia na-

scosamente; e la baratteria che ciò fa è tal vizio, che assai difficilmente l' uom se ne spoglia.

A significare la seconda qualità di questo peccato è ben acconcia la pece, che tenacemente aderisce ovunque si attacca, e a significar l' altra non torna meno opportuna la totale sommersione del barattiere in uno stagno di quella fusa materia.

Così, e non altrimenti, volle Dante punito siffatto vizio.

Cercate voi quanto vi piace per trovare una pena che stia bene agl' ipocriti più di quella che noi leggiamo nel sacro poema. Eccola. (Inf. XXIII, 58 sgg.):

Laggiù trovammo una gente dipinta,
Che giva intorno assai con lenti passi
Piangendo e nel sembiante stanca e vinta.
Egli avean cappe con cappucci bassi
Dinanzi agli occhi, fatte della taglia
Che per li monaci in Cologna fassi.
Di fuor dorate son, sì ch' egli abbaglia;
Ma dentro tutte piombo, e gravi tanto,
Che Federico le mettea di paglia.
O in eterno faticoso manto!

Per ordinario non si fan furti senza la precauzione del travisarsi o del trasformarsi, e il ladro va cheto e s' insinua nei luoghi designati a modo di un serpe, e fa sempre uso di quell' astuzia di cui è simbolo il serpe.

Dunque fu bello il pensiero di collocare i ladri in una bolgia gremita di serpi, e di far loro a quan-

do a quando subire delle trasformazioni più meravigliose di quelle che tanto ci sorprendono nelle metamorfosi di Ovidio.

L'incendio diserta ogni cosa alla quale si appiglia, e il malizioso consiglio tende a disertare il consigliato e gli averi suoi.

La malizia del consigliere riman sempre nascosta, e se il consiglio è veramente malizioso è indizio d'ingegno e di senno nel consigliere.

Dunque i rei consiglieri a buona ragione furono chiusi entro fiamme camminanti in una bolgia, perchè in questa pena si scorge il fuoco distruggitore, la occultazione del reo consiglio, e la luce quasi figura del talento ingegnoso, onde fu chiaro il consigliere.

Gli autori di scismi o domestici o religiosi o civili dividono gli animi, e mettono la discordia nella società nella chiesa e nelle famiglie.

Guardate nella loro bolgia gli scismatici. Voi li vedrete mutilati squarciati o forati nella gola, e le loro ferite si risanano com'essi compiono il giro della bolgia, finito il quale s'imbattono in un diavolo (Inf. XXVIII, 37 sgg.) che di nuovo.

. . . . accisma
Sì crudelmente, al taglio della spada
Rimettendo ciascun di questa risma.

Il fondamento sopra cui poggia la convivenza civile si ravvisa nella buona fede. Or questa consiste principalmente nel dare oro ed argento e di ogni specie metalli come natura li fece; nella sicurezza che

l' uomo col quale parli o tratti per qualsivoglia cagione sia veramente colui ch'egli afferma di essere; nella certezza che la moneta che tu ricevi sia buona ed in corso; e nella esclusion d' ogni dubbio che la parola dell' uomo risponda a quello ch' ei sente e ai fatti che narra. Datemi un consorzio di uomini ove si falsa il metallo, la persona, la moneta, e si falsano gli avvenimenti, e voi mi date una società morbosa che corre alla dissoluzione e alla morte.

La pena pertanto, onde verrebbero riconosciuti per quelli che sono i falsificatori di metalli, di persona, di moneta e di avvenimenti, sarebbe un' adunanza di uomini affetti di malattie diverse, che ti rendesse sembianza di una società inferma e morente, qual sarebbe la società se per lungo tempo e assai spesso avessero luogo le falsificazioni sopra notate.

Affacciamoci alla bolgia che in se racchiude i dannati per queste qualità di frodi.

Dante ci presenta alla vista un' immensa turba di spiriti maculati di schianze, improntati di morsi feroci, tumidi per idropisia e anelanti per febbre, e conseguentemente una società che nella sua punizione ci fa vedere il delitto di cui fu rea.

Udite le sue parole (Inf. XXIX, 46 sgg.):

Qual dolor fora, se dagli spedali
Di Valdichiana tra il luglio e il settembre
E di Maremma e di Sardigna i mali
Fossero in una fossa tutti insembre;
Tal era quivi; e tal puzzo n' usciva,
Qual suole uscir delle marcite membre.

*

. . . .

Non credo ch'a veder maggior tristizia
Fosse in Egina il pòpol tutto infermo
(Quando fu l'aer si pien di malizia,
Che gli animali infino al picciol vermo
Cascaron tutti; e poi le genti antiche,
Secondo che i poeti hanno per fermo,
Si ristorar di seme di formiche)
Ch'era a veder per quella oscura valle
Languir gli spirti per diverse biche.

Lo star serrati nel ghiaccio risponde alla freddezza ed al gelo col quale si macchina e compiesi il tradimento.

E Dante diè questa pena ai traditori.

Che se il tradimento è il misfatto pel quale più che per altri peccati viene a conoscersi la superbia o la invidia del peccatore, secondochè mi sembra di aver dimostrato nella lettera XVII, la pena della invidia, che l'altrui bene guardò di mal'occhio, voi l'avrete nella chiusura degli occhi degli aggelati, e la pena della superbia, che su si leva ed opprime, nel rilegamento al centro della terra, che è il punto più basso dell'universo, e nella pressione che d'ogni lato si esercita sopra quel punto.

Ho sorvolato sopra la convenienza tra i peccati e le pene nell'inferno dantesco. Avrei potuto considerare i peccati sotto altri punti di vista per meglio persuaderci di questa convenienza, ma mi è parso che potesse bastare ciò che si è detto, ed io

mi riserbo la libertà di tornare sopra di questo argomento, che è di molta rilevanza per iscoprire la profonda filosofia di che fece uso l'Alighieri scrivendo la Divina Commedia.

Dirò tuttavia un' altra parola che chiarisca la convenienza tra i peccati d' ogni cerchio e la loro pena.

Da più luoghi dell' inferno apparisce che i dannati conoscono bene il futuro, ma ignorano affatto il presente. Valga per tutti la risposta di Farinata (Inf. X, 100, sgg.) quando l' Alighieri il richiese, onde fosse che i dannati sapessero dinanzi quello che il tempo adduce seco, ed altro modo tenessero nel presente. Farinata gli disse:

Noi veggiam come quei ch' ha mala luce,
Le cose..... che ne son lontano:
Cotanto ancor ne splende il sommo Duce.
Quando s' appressano, o son, tutto è vano
Nostro intelletto, e s' altri nol ci apporta,
Nulla sapem di vostro stato umano.

Ora io dico che chiunque pecca, però pecca che guarda all' utile o al diletto presente, e chiude gli occhi per non vedere il danno futuro, a cui lo menerà il suo peccato. Egli non guarda al futuro e guarda solo al presente. Niuna cosa adunque più convenevole, che nell' inferno il peccatore guardi e sappia il futuro, e il presente non vegga ed ignori.

È ora di pur concludere, ed io conchiudo:

Ogni pena nell' inferno di Dante si collega per

visibile rapporto di convenienza con le diverse colpe quivi punite; e se vi ha cosa per la quale tutti gli atti colpevoli si rassomigliano, ci ha pur qualche cosa la quale è comune alla pena di ogni dannato, e che sempre dimostra la convenienza tra il peccato e la pena.

III

Non ci possiamo mettere nella ricerca della pena de' custodi, quant' essi sono nell' inferno visitato dall'Alighieri, se non stabiliamo qual fosse il peccato degli angeli prevaricatori, perchè sapendo già che in quell' inferno corrispondono le pene ai peccati, la qualità del peccato degli angeli ribelli, al cui novero i custodi appartengono, ci sarà come di guida per giugnere alla conoscenza di quella pena.

Qual fu il peccato degli angeli?

Tutti ad una voce rispondono i libri ispirati e i Padri che gli angeli peccarono di superbia.

Ma quale fu quest' atto di superbia, che non diè luogo alla misericordia di Dio, e li precipitò dal cielo in quell' inferno che allora fu fatto per essi?

Una è pur la risposta che fanno a questa dimanda, cioè che gli angeli volevano essi ascendere al trono di Dio e farsi simili a lui.

Se altro non si sapesse del peccato degli angeli, questo poco che ne sappiamo forse non sarebbe sì poco, che non bastasse a farci riconoscer la pena.

Ma perchè meglio sia ravvisata, io vado più innanzi e chieggo a me stesso: Come mai fu possibile che volessero gli angeli sbalzar Dio dal suo trono, e insediarsi nel luogo suo? La intelligenza dell' angelo è più penetrante ed estesa della intelligenza dell' uomo. Or l' uomo non pur non vede la possibilità della distruzione di Dio, ma comprende che questa distruzione ripugna, come ripugna che una qualunque creatura, sia pure perfetta quanto si voglia, addivenga Dio. Meglio dell' uomo doveano ciò intendere gli angeli. Dunque non potendo gli angeli mettersi ad una impresa d' impossibile riuscimento, e come tale da lor conosciuta, la superbia loro deve spiegarsi ben altrimenti che per una pretensione di sostituirsi al Dio eterno e creatore di tutte le cose.

Come dunque va intesa la superbia degli angeli, dei quali non può negarsi il proposito di voler giugnere all' altezza di Dio?

Va intesa nel modo in cui la intesero molti, sicchè ogni difficoltà resti appianata, e ferma rimanga la intelligenza degli angeli, ferma la loro superbia, e non assurda la loro pretensione.

Molti adunque, e anche chiari per ingegno per dottrina e per santità, spiegarono, e noi siamo del loro avviso, il peccato degli angeli nel modo che ora diremo.

La incarnazione del Verbo non è un fatto che si è compiuto solamente perchè Adamo peccò, e con lui tutta la specie umana, ma egli è un fatto che si sarebbe compiuto altresì se l' uomo non avesse peccato.

1° Il fine che Dio si propose nella creazione del mondo fu la sua gloria. Ma che gloria avrebbe Dio ricevuto dall' uomo, poniamo anche che fosse nella grazia e nell' amicizia di lui ? Immenso è l' intervallo che divide il finito dall' infinito, e però ogni atto dell' uomo, o vuoi la conoscenza delle divine perfezioni, o vuoi l' inno di lode, o vuoi il rendimento di grazie, sarebbe stato pressochè un nulla al paragone del merito che aveva Dio di essere glorificato. Ponete che il Verbo s' incarni, ed eccovi un Uomo-Dio che condegnamente lo adora, condegnamente lo loda, condegnamente lo ama, e gli rende grazie condegne.

Dunque è da dire che del decreto della creazione fece parte il decreto della incarnazione, e che anche senza la colpa dell' uomo il Verbo si sarebbe incarnato.

2° Non pure è vero che tutte le cose furono fatte per il Verbo, o per mezzo della sapienza del Padre — Omnia per ipsum facta sunt —; ma è vero ancora che furono tutte fatte a riguardo del Verbo avente la umana carne, chè tale è il Cristo delle Scritture — Propter quem omnia —, come di lui dice s. Paolo.

Se dunque il decreto di Dio mirò a Cristo, allora che decretava la creazione del mondo, e la creazione del mondo non presuppone la disobbedienza di Adamo, come sarebbe mai vero che si decretava di fare tutte le cose avendo riguardo a Cristo, se

in questo decreto di Dio non entrava la incarnazione del Verbo?

Dunque prescindendo dal peccato dell' uomo il Verbo avrebbe assunto la umana natura.

3° Il libro del Genesi ci afferma che Adamo fu preso da un mistico sonno, e che destatosi dopochè Dio formato aveva la donna di una costa di lui, egli esclamò quando la vide — Questo è osso delle mie ossa e carne della mia carne...... Per la qual cosa l' uomo lascerà il padre suo e la madre e starà unito alla sua moglie, e i due saranno una sola carne. — Queste parole, riferentisi all' unione dell' uomo colla donna, esponendo s. Paolo conchiude — Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. —

Dunque il matrimonio di Adamo fu tipo della unione di Cristo con la Chiesa.

Ma quando Adamo si espresse nei termini sopraddetti egli era nello stato della innocenza.

Dunque il matrimonio di Adamo innocente figurò la unione di Cristo con la Chiesa.

Ma chi non iscorge che questo ci mena dirittamente a conchiudere che Cristo si sarebbe unito alla Chiesa anche senza il peccato di Adamo? E avremmo ardire di affermare, che dove Adamo non avesse disobbedito, il matrimonio di lui non sarebbe stato quel segno che s. Paolo ci attesta che fu prima che Adamo peccasse?

4° Gli angeli e gli uomini furono elevati ad

uno stato sopra natura per gl' infiniti meriti del Verbo che avrebbe assunta la umana carne. Questo per me volle dire s. Paolo quando scrisse che tutte le cose esistenti nel cielo e nella terra, e però anche gli angeli e l' uomo, anzi questi principalmente, Iddio le costituì nel grado o nell' ordine ove ora sono *in Christo*, vale a dire creò e lasciò nel puro ordine della natura le cose materiali, e gli esseri intelligenti elevò ad un ordine assai più alto qual è l' ordine sopra natura. Se ciò è così, nuovamente conchiudo che la incarnazione avrebbe avuto il suo luogo indipendentemente dalla colpa dell' uomo.

5° Scorrendo le divine Scritture noi c' imbattiamo in siffatte espressioni risguardanti l' amore di Dio verso l' uomo da non poterle desiderare nè più vive nè più proprie per significare la infinità di quell' amore. Ciò presupposto, parrebbe che il linguaggio scritturale esca fuori della verità se si consideri che la limitazione dell' uomo lo rende incapace di essere amato di un amore infinito. Ma non è così se quell' amore ha per termine l' uomo Dio, e se Iddio ama l' uomo per Cristo.

Udite il ch. Augusto Nicolas nel primo volume dell' opera volgarizzata che ha per titolo — La Vergine Maria ed il Disegno Divino. —

La compiacenza, egli dice, che ha Dio dell'uomo e di tutta la creazione non è altro che una vasta dilatazione della compiacenza ch' egli ha di quel Figliuolo, *nel quale si è compiaciuto*. Questo con-

cilia all'uomo quell' amore infinito del quale è oggetto; amore, la cui infinità non avrebbe senza ciò alcuna proporzione colla nostra natura.

L' amore infatti, per essere conforme all' ordine, deve essere in ragione dell' amabilità e della perfezione del suo oggetto, e non v' ha che un' amabilità infinita che possa giustificare un amore infinito.

Dio ama il suo Figliuolo di un tale amore, perchè egli è la immagine della sua perfezione infinita, e ama noi perchè siamo fatti a questa imagine. Siccome questo amore eterno ha seguito il suo oggetto nell' umanità del Verbo, così tutta quanta l' umanità e coll' umanità tutta la creazione partecipa di quel medesimo amore che Dio ha pel suo Figliuolo, come quella che dipende da lui....

Questo amore, benchè infinito, non è più assurdo, se si considera devoluto all' umanità in virtù di quell' amore che Dio ha pel suo Figliuolo, e in conseguenza dell' unione che questo suo Figliuolo strinse coll' umanità. —

Tenendo ferma per gli addotti argomenti e per altri che si potrebbero addurre la sentenza la quale propugna la incarnazione del Verbo e la venuta del Cristo eziandio nella ipotesi che l' uomo non fosse caduto, non può incontrarsi ostacolo per ammettere che Dio esigesse dagli angeli una prova di loro soggezione prima d' introdurli alla gloria, come la volle dall' uomo, e che questa prova la facesse consistere nel-

*

l' adorazione del decreto che egli loro manifestava in ordine alla incarnazione del Verbo.

Qual cosa è ora più verosimile che alcuni degli angeli, liberi così com' erano perchè ancora in istato di via, si sdegnassero per quel decreto, e conoscendo la propria natura più perfetta di quella dell' uomo pretendessero a se dovuto quell' ineffabile privilegio, e volessero che il Verbo assumesse piuttosto la natura angelica che la umana ? Esigeva Iddio l' assentimento al suo decreto, una parte degli angeli lo rifiutò, ed ecco la loro ribellione e il loro peccato.

Il prendere che fece il Verbo la umana carne importò la deificazione dell' uomo. Quale sarebbe stato l' effetto dell' assunzione della natura angelica? La deificazione dell' angelo.

Per la incarnazione del Verbo con verità si dice che Cristo è l' Uomo - Dio, e per quella assunzione si sarebbe detto con egual verità che Cristo era l' Angelo - Dio.

La disubbidienza degli angeli potè derivar da due capi, e dalla superbia che ambiva l' esaltamento della propria natura, e dalla invidia che male facea loro vedere l' esaltamento della natura umana. Ma sia che venisse dall' un dei due capi o da entrambi, cioè o dalla sola superbia, o dalla superbia insieme e dalla invidia, riman sempre vero che essi volessero l' angelica deficazione e sedere nel soglio di Dio, ove ora siede il Verbo - Umanato.

Di qui la loro rovina.

Pensate ora voi qual sarebbe la pena convenevole a questa colpa. Qualunque voi ne pensaste, per me non sarebbe mai una pena che ben risponda alla colpa, se non fosse ella tale che mi faccia sovvenire della deificazione superbamente pretesa dagli angeli. La pena dev' essere di tal qualità che chiaramente ci dica la pretensione degli angeli e insieme il loro avvilimento e la loro umiliazione.

Sono io dunque di avviso che la pena degli angeli ribelli nell' inferno di Dante sia un contraffacimento di Dio, mostruoso e ridevole, e che siffatto contraffacimento apparendo in tutti più e meglio apparisca nel bandieraio della rivolta che fu Lucifero, e in quegli angeli che più arditamente e più focosamente si tennero dalla sua parte.

Ma sta in fatto davvero che il complesso dei demonii Dante cel mostri come tale che esso ci dia le viste della divinità contraffatta, e che questa per i demonii sia una punizione di dileggio e di scherno?

Vediamolo.

Che ci fa sapere la fede rispetto a Dio? Ci fa sapere che egli è uno nella natura e trino nelle persone, e che l' Unigenito del Padre assunse nella sua persona la natura di uomo.

Dunque in Dio vi ha l' unità la trinità e la dualità.

Dunque una imitazione di Dio richiede, che l' imitante sia uno sia bino e sia trino.

Dunque se la moltitudine dei demonii. dei quali si tocca nell' Inferno di Dante, deve mostrare in se un contraffacimento di Dio, fa uopo si trovi in essa la unità la dualità e la trinità.

E queste tre cose si rinvengono per appunto nei demonii e nei custodi dell' inferno.

Uno è Caronte, *uno* è Plutone, *uno* è Flegias. La unità l' abbiamo nei singoli demonii piovuti dal cielo, nelle nere cagne, nei cornuti demonii, nei demonii alati e negli angeli neri, nei serpenti, in Caco, nel demonio punitore de' scismi, in Nembrot e nei giganti.

Bino è Minosse, *bino* il Minotauro, *bini* i Centauri, e *bine* sono le Arpie.

Trino è Cerbero, e *tre* sono le Furie; *trino* è Gerione, *trino* è Lucifero.

La mostruosità poi non manca a Caronte che ha gli occhi di bragia o ruote di fiamme intorno agli occhi, non manca a Minosse avente l' appiccagnolo di una coda sì lunga da dover bastare a cingerne nove volte il suo corpo, non manca a Cerbero che insieme è un cane e un gran verme, non manca a Plutone che è un lupo maledetto, sovrabbonda nelle tre Erinni, tinte di sangue e orribili per i serpi che loro avvinghiano le tempie, sovrabbonda nel Minotauro nei Centauri e nelle Arpie, come è manifesto a chi conosce quello che sono, sovrabbonda in Gerione che in se raccoglie le forme di uomo di serpente e di scorpione, sovrabbonda nei giganti che son sì fatti animali da disgradarne gli elefanti e le balene, rispetto ai quali giganti l' Ali-

ghieri loda la natura che li fè perire, mentre poi non si pentì di far durare la specie di altri brutti animali, e sovrabbonda in Lucifero con tre facce e con sei ali, di cui dice il poeta che tanta ora è la bruttezza di lui quanta in cielo ne fu la bellezza.

Lascio a chi mi legge di considerare da se la deformità degli altri custodi.

Veniamo alla ridevolezza, e tocchiamone i punti più salienti in alcuni dei tanti custodi.

Vi sembra ridevole poco Minosse, a cui per dileggio si dà l' ufficio di conoscere e giudicar dei peccati dovuto al solo Cristo, costituito giudice dei vivi e dei morti? Ogni anima peccatrice che entra nell' inferno va giù condannata dal solo Cristo, e prima di entrarvi già seppe qual grado di pena le si compete, senza che le si debba ciò dire da un demonio. Chi dunque fa nell' inferno quel che è già fatto da chi si doveva, e lo fa senza autorità veruna ch' egli abbia di fare ciò che egli fa, non è che un giudice da burla.

Non vi eccita al riso Plutone che invoca con un verso non troppo intelligibile, e con una voce rauca ed aspra, l' aiuto di Satana?

Il Minotauro è anch' egli un buffo custode che ad una parola di Virgilio si atteggia a pazzo, e diventa (Inf. XII, 22 sgg.):

Qual' è quel toro che si slaccia in quella
C' ha ricevuto già il colpo mortale,
Che gir non sa, ma qua e là saltella.

Se non che l'ideale di custodi al tutto schernevòli ce l'offrono i demonii della bolgia dei barattieri ridicoli ancora nei nomi, che sono Malacoda, Scarmiglione, Alichino, Calcabrina, Cagnazzo, Barbariccia, Libicocco, Draghignazzo, Ciriatto, Graffiacane, Farfarello e Rubicante.

Malacoda aveva imposto agli altri demonii che nessuno osasse di ferir nè Virgilio nè Dante. Allora Dante che prima era nascosto si avvicinò, e i demonii che fecero? (Inf. XXI, 100 sgg.):

Ei chinavan gli raffi, e, Vuoi ch' io il tocchi
(Diceva l' un con l'altro) in sul groppone?
E rispondean: Sì, fa che gliele accocchi.

Un uomo di piazza avrebbe tenuto miglior linguaggio.

Virgilio e Dante doveano partire e mettersi per l' argine sinistro, che divide la bolgia dei barattieri da quella degl' ipocriti, guidati da dieci di questi demonii. Malacoda li chiama per nome, e quelli si mettono in fila. Per dire ch' erano pronti alla partenza qual segno danno essi al loro capo? (Inf. XXI, 137 sg.):

. . . avea ciascun la lingua stretta
Coi denti verso lor duca per cenno.

E il capo in che modo fece capire a quei dieci che si dovessero muovere? Lo fece intendere con una sconcezza che io non vi dico, e che udirete dall' Alighieri.

In quella che Barbariccia si mosse e che volle si movessero i dieci

. . Egli avea del cul fatto trombetta.

Il poeta ne fu sì colpito che non si tenne di tornare sopra quell' atto più che plebeo, e cominciò il canto seguente con questi versi:

Io vidi già cavalier mover campo,
E cominciare stormo, e far lor mostra,
E talvolta partir per loro scampo:
Corridor vidi per la terra vostra,
O Aretini, e vidi gir gualdane,
Ferir torneamenti, e correr giostra,
Quando con trombe e quando con campane,
Con tamburi e con cenni di castella,
E con cose nostrali e con istrane:
Nè già con sì diversa cennamella
Cavalier vidi mover, nè pedoni;
Nè nave a segno di terra o di stella.
Noi andavam con li dieci demoni.

Quei demonii furono più tardi beffati da un barattiere, che con un inganno riuscì a togliersi dalle loro branche e a tuffarsi nella pece; e due di loro ne furono ben conci, perchè Alichino gli tenne dietro ma invano, e Calcabrina volò giù per azzuffarsi con Alichino, ma caddero entrambi nello stagno bollente; e non poterono levarsi senza l' aiuto de' compagni, per aver essi le ali inviscate nella pece.

Quanto è di sconcio e di vile nella bolgia dei barattieri si sono provati gli espositori a dimostrarlo ragionevole, dicendo tra le altre cose che una commedia qual' era il sacro poema dovea ritrarre d' ogni maniera

costumi. Ma io non mi appago nè di questo nè di altro che essi ci vanno dicendo. La ragione unica che spieghi bene la cosa si è, che Dante volle dipingere a noi nei custodi una schernevole imitazione di Dio; e più o meno ce la dipinse in ogni custode, ma in quelli dei barattieri in modo visibile e manifesto, sicchè nessuno dubitar potesse del vero suo intendimento.

Il poeta sparse pure il ridicolo a piene mani sopra i giganti e Nembrotte.

E non fan ridere uomini alti su come torri che ti si appresentano feroci ed altieri, e i più di loro sono legati in guisa nuova, e Nembrot ha un corno legato al collo con una correggia, e ad alta voce schiamazza, per non essere da veruno inteso nè allora nè poi,

Rafèl maì amèch zabi almi?

E che diremo del gran mostro dell'inferno, Lucifero, di una statura tanto superiore a quella dei giganti, e spaventevole talmente che Dante non ne morì e non rimase vivo, il qual tuttavia piange? Egli è una figura da ridere. Come non ridere innanzi a un superbo, a un feroce di quella fatta che spande lagrime?

Un bellissimo contrapposto di superbia e di umiliazione cel danno i custodi quasi ogni volta che si fa innanzi Virgilio con l' Alighieri per andar oltre.

Caronte grida: Fatti in là tu che sei vivo, e partiti da cotesti che son morti. Virgilio gli dice poche parole, ed egli si fa muto. Gli bastò di sentire che quelli doveano passare perchè così volevasi colà dovo si puote ciò che si vuole, e più non si oppose.

Il simile avvenne nel presentarsi a Minosse.

Cerbero che aveva aperte le bocche e mostrate le sanne fu cheto a un pugno di terra.

Virgilio si rivolse all' *enfiata labbia* di Plutone, che voleva impedire la scesa, e gli ricordò la vendetta che fece Michele del superbo strupo. Ne stramazzò quegli a terra, e

Quali dal vento le gonfiate vele
Caggiono avvolte, poichè l' alber fiacca,
Tal cadde a terra la fiera crudele.

Gridava anch' egli Flegias, ma udito Virgilio,

Quale colui che grande inganno ascolta
Che gli sia fatto, e poi se ne rammarca,
Tal si fe' Flegias nell' ira accolta.

I più tracotanti dei custodi furono i demonii della città di Dite, che negato il passaggio ricorsero dentro e chiusero la porta in faccia a Virgilio. Ma che? Venne un messo del cielo, e giunto alla porta con una verghetta l' aperse, chè non vi ebbe ritegno alcuno, e

O cacciati dal ciel, gente dispetta,
Cominciò egli in su l' orribil soglia,
Ond' esta oltracotanza in voi s' alletta?
Perchè ricalcitrate a quella voglia,
A cui non puote il fin mai esser mozzo,
E che più volte v' ha cresciuta doglia?
Che giova nelle fata dar di cozzo?
Cerbero vostro, se ben vi ricorda,
Ne porta ancor pelato il mento e il gozzo.

*

Se stesso morse per la gran rabbia il Minotauro quando vide venire quei due. Parlò Virgilio, e riconoscendo se impotente a impedire il loro viaggio dà in furie pazzesche e i due tirano innanzi.

Gerione che fa l'assennato e l'astuto resta gabbato da una corda che si gitta nel fondo del pozzo. Credendo che fosse il segno di un' anima dannata che dovesse scendere, su viene e trova che in quella vece era Dante che visitava per la sua salute l' inferno.

Si oppongono alla prosecuzione del viaggio i custodi dei barattieri. Virgilio chiede di abboccarsi con uno di loro, e avanti si trae Malacoda. Virgilio gli dice:

Lasciami andar, chè nel cielo è voluto
Ch' io mostri altrui questo cammin silvestro,

e Malacoda non pur si arrende, ma rimane sì sbalordito e umiliato che senza avvedersene gli cade di mano l' uncino:

Allor gli fu l' orgolio sì caduto,
Che si lasciò cader l' uncino ai piedi,
E disse agli altri: Omai non sia feruto.

Poco prima di giugnere ai giganti sentirono i due poeti sonare un corno tanto alto che un tuono appena si sarebbe inteso, e ciò era per inculer timore ai due che venivano. All'arrivo Fialte fu presto a scuotersi tanto che non fu giammai terremoto così gagliardo, che scotesse una torre sì fortemente com' egli scosse se stesso. Sarebbe parso che non si dovesse trovare il modo di calarsi nel pozzo per la fiera guardia che se ne faceva. E pur si trovò, e Dante e Virgilio arrivarono al fondo.

L' essere forzati a cagliare e a cedere ad una parola o ad un cenno che ricordi la onnipotenza di Dio, e il dover desistere da ogni opposizione nel punto istesso che danno segno di volerla proseguire ad oltranza, si rivela da se nei custodi per atto umiliante così che non ha d' uopo di essere meglio chiarito.

Il peggio è poi che quei custodi non solamente non valgono ad impedire il viaggio dell' Alighieri che visita l' inferno come rappresentante della umanità peccatrice, ma contro ogni voglia e col dispetto massimo che ne sentono devono essi dell' opera loro agevolar quel viaggio.

Una parte degli angeli invidiò all' uomo l' incomparabile onore della deificazione. Voleva l' angelo indiarsi egli stesso, ed eccolo a dover servir l' uomo, e a doverlo servire per l' acquisto della eterna salute, e per fare che vada a sedere su quegli scanni celesti che erano per gli angeli preparati. Il far piacere e il procurare il bene di chi si odia, perchè si vuole così da tale a cui non è possibile di resistere, genera un indicibile cruccio nell' animo, e abbassa e degrada innanzi ai propri occhi e agli altrui chi non può torsi a tanto dura necessità.

Dante ci fa vedere costretti i custodi dell' inferno da se immaginato a rendere servigi all' uomo e a procacciare il suo bene.

Caronte dovette, assai probabilmente, ricovere l' Alighieri nella sua barca, e menarlo all' altra riva del fiume.

Nella sua barca fu obbligato ad accoglierlo Flegias per fargli passare la palude stigia.

Nesso fu indotto ad aiutarlo dell' opera sua per farlo andare oltre alla riviera *del bollore vermiglio.*

Gerione non potè rifiutarsi a portarlo nel fondo del pozzo ove girano le dieci bolge concentriche dei frodolenti.

Anteo lo calò nella ghiacciaia.

E se il poeta passò il gran punto che teneva inchiodato Lucifero, ciò non gli venne fatto altrimenti che per i costui velli, ai quali si apprese Virgilio, al cui collo era il poeta avvinghiato; sicchè Virgilio potè prima discendere di vello in vello, e poi passato il centro potè volgere la testa ove teneva le gambe e salire aggrappato al pelo di Lucifero.

Il servigio dei custodi comunque reso è sempre cosa che grandemente li umilia, ma egli tocca il colmo della umiliazione quando il custode è costretto a far da giumento.

E fu servizio da giumento quello che prestò Nesso al poeta; perchè Virgilio disse a Chirone (Inf. XII, 91 sgg.):

. . . per quella virtù, per cui io muovo
Li passi miei per sì selvaggia strada,
Danne un de' tuoi, a cui noi siamo a provo,
Che ne dimostri là ove si guada,
E che porti costui in su la groppa,
Che non è spirto che per l' aer vada,

e Chirone chiamò Nesso a quell' ufficio.

E servì da giumento Gerione, come apparisce dalle parole di Dante reduce dalla visita degli usurieri (Inf. XVII, 79 sgg.):

Trovai lo Duca mio ch'era salito
Già sulla groppa del fiero animale,
E disse a me: Or sie forte ed ardito.
Omai si scende per sì fatte scale:
Monta dinanzi, ch'io voglio esser mezzo,
Sì che la coda non possa far male.
. . . .
Io m'assettai in su quelle spallacce.

Del qual servigio concepì Gerione tale ira e tale dispetto, che Dante assomigliò lui ad un falcone il quale dopo di aver girato lungamente per l'aria senza fare alcuna preda di uccelli giù scende sdegnoso (Inf. XVII, 127 sgg.):

Come il falcon ch'è stato assai sull'ali,
Che senza veder logoro o uccello,
Fa dire al falconiere: Oimè tu cali:
Discende lasso, onde si mosse snello
Per cento ruote, e da lungi si pone
Dal suo maestro disdegnoso e fello:
Così ne pose al fondo Gerione
A piede a piè della stagliata rocca,
E discarcate le nostre persone,
Si dileguò, come da corda cocca.

Quanta è la sapienza di Dante! Negli angeli ribelli ci offre un gruppo che ritragga la divinità, ma la ritragga talmente che in loro si volga ad essere una

divinità da burla, una divinità mostruosa, una divinità invilita e umiliata.

Ma ciò non gli basta. Egli pensò che quegli angeli aspiranti una volta alla deificazione, la quale fu loro negata, non tralasciarono mai di aspirare almeno ad un ombra di deità e al conseguimento di un culto divino. E tanto si adoperarono stimolati da quella smania che indussero pressochè tutto il genere umano alla idolatria, e furono adorati ed ebbero sacrifizi negl'idoli o nei simulacri di deità diverse e con diversi nomi chiamate — Omnes dii gentium daemonia. —

Egli adunque che fa? A molti di quegli angeli, ovvero a molti demonii, dà quelle forme e quei nomi che un dì ebbero in terra, onorati siccome dei e semidei, e ce li fa veder nell' inferno ricevere la loro pena nel ludibrio e nella ignominia.

Una sintesi di quanto sparsamente Dante diffuse nei molti e svariati custodi dell' inferno raggruppò egli nel solo Lucifero, che trasse gli altri angeli alla rivolta.

Egli è uno, egli è trino, egli è mostruoso, egli è ridevole, egli è umiliato.

Quanto alla trinità delle persone noi la scorgiamo nelle tre facce; nella *nera* la persona del Padre che trae dal seno tenebroso del nulla le cose, e involte pur nelle tenebre dopochè furon tratte le dispone e prepara all' ordinamento futuro innanzi che fosse la luce; nella *rossa* la persona dello Spiritossanto che è tutto fuoco di carità; e nella faccia di un colore *tra*

bianco e giallo la persona del Verbo-Umanato, sia perchè questo è il colore degli uomini della Palestina, ove Cristo ebbe il suo nascimento, sia (com' è più credibile) perchè Cristo fu sottoposto ai dolori e alla morte, e il pallor che risulta dal bianco e dal giallo è la viva espressione del patimento.

Il portare un segno della passione di Cristo era pena giusta e conveniente a Lucifero, perchè Cristo patì per il peccato dell' uomo, e l' uomo peccò per la seduzione di Satana, di sorta che l' uomo non avrebbe peccato mangiando il pomo proibito, se Satana non lo avesse sedotto.

Sento chi dice: Lucifero e gli altri angeli rappresentano in se per loro pena la divinità alla quale aspiravano. Ma questa divinità altro non era che il Dio uno e trino, la cui seconda persona si sarebbe vestita di umana carne, senza che avesse a patire e a redimere la umana specie, perchè la incarnazione si sarebbe effettuata indipendentemente dalla prevaricazione di Adamo. Com' è dunque che Lucifero ha un segno di Cristo paziente, e Minosse ha l' ufficio di giudicante, ufficio dovuto a Cristo in quanto egli è redentore ?

Rispondo, che gli angeli peccatori devono mostrare in se quei caratteri, i quali si riferiscono alla divinità com' ella è ora in se stessa, e non com' ella sarebbe stata senza il peccato dell' uomo. Ma la divinità ha ora in se la unità e la trinità come sempre, ed ha il Cristo redentore, la cui passione fu decretata per il peccato dell' uomo.

Il decreto della incarnazione era un decreto assoluto. Ma Quegli in cui *si appunta ogni quando*, nella sua onniscienza previde o meglio vide la disubbidienza del primo padre, e senza mutar sillaba dell' assoluto decreto stabilì che il Verbo, il quale si sarebbe incarnato, avrebbe anche patito i dolori e la morte per redimere la umanità che in Adamo tutta peccò.

Piacque a Dio di rivelare agli angeli il primitivo decreto, e non fece loro conoscere l'altro, che diremo ipotetico e relativo. Ma poichè questo secondo decreto avrebbe avuto il suo compimento a cagione del peccato dell' uomo, e il peccato dell' uomo sarebbe stato l' effetto della seduzione di Lucifero e de' suoi, e Lucifero e i suoi avrebbero sedotto l' uomo nella ipotesi della loro ribellione a Dio, si fa palese quindi la convenienza che uno o più degli angeli ribelli custodi dell' inferno portassero in se, tra gli altri segni della divinità contraffatta, qualche vestigio ancora di ciò che si conviene a Cristo per la redenzione ch' egli operò.

Cristo patì, e venne costituito giudice dei vivi e dei morti.

L' indice della passione è la faccia di Lucifero tra bianca e gialla, e l' indice dell' autorità di giudicare attribuita a Cristo è Minosse che

Giudica e manda secondo che avvinghia.

Riepiloghiamo e concludiamo.

Ai custodi nell' inferno dantesco, che sono demonii, è dovuta una pena; e Dante medesimo qui e là nel sacro poema ci attesta che l' hanno. La loro pena dev' essere conveniente alla loro ribellione nel cielo, perchè tanto esige la convenienza costante tra la colpa e la pena rispetto alle anime condannate all' inferno. Convenevole pena sarebbe un contraffacimento, deforme schernevole e umiliante, della divinità alla cui altezza pretesero alcuni angeli di sollevarsi. I segni tutti di siffatto contraffacimento ci si danno a veder nei custodi. Dunque la finale conseguenza, alla quale unicamente ho mirato in questa lettera, si è, che la pena dei custodi nell' inferno dantesco sta nel contraffacimento del vero Dio, per modo che la loro superba aspirazione alla divinità torni in loro sfregio e in loro confusione.

Vi so, mio carissimo Bennassuti, grado e grazie del dono gentile speditomi di tre esemplari del 1° volume del vostro terzo Commento della Divina Commedia. Non ne ho letto finora che poco, ma posso dire che il poco lettone mi fa con fondamento sperare, che questo terzo Commento riuscirà migliore degli altri due che pur sono tanto pregevoli.

Non mi è piaciuto che persistiate nel credere, che sia battuto col remo da Caronte chiunque va a rilento, perchè non posso concepire che vada a rilento chi è spronato dalla giustizia di Dio così che il timore si volge in desiderio. E nemmeno approvo che tuttora spieghiate per uno che cammina nell'erta chi cammina per modo che sia sempre più basso il piè fermo. Pubblicatasi una mia lettera a voi diretta sopra di questo argomento, il compianto Luigi Crisostomo Ferrucci ebbe a scrivermi, che nell'Omaggio Cattolico a Dante pel sesto centenario dalla sua nascita si trovava già stabilito, come Dante prima del cominciare dell' erta camminava in pianura, e che io questo punto *ben confermava* nella mia lettera. Approvò più tardi, per non dire di altri, la mia spiegazione e la mia dimostrazione il ch. D. Agostino Finazzi, scrivendomi che anch' egli per altra via era venuto alla medesima conclusione.

Ho veduto che in una nota vi siete ampiamente diffuso sulla controversia insorta tra noi quanto al senso da darsi all' *anima viva* del Canto III dell' Inferno. Ma citando le altre mie lettere non avete citato la XIV, nè fatto un minimo cenno della risposta che io feci in quella a un vostro articolo inserito nel Periodico di Napoli — La Scienza e la Fede —. Una tale omissione voglio attribuirla all' esservi giunta la mia lettera quando forse la suddetta nota era tirata; e me ne duole, perchè rammento di aver dettato quella lettera in pochi giorni e fattala im-

mediatamente pubblicare appunto perchè voi la poteste leggere e ben considerare, primachè si stampasse nel 1° vol. del vostro terzo Commento la interpretazione di quella frase.

Fate presto a mandar fuori i due altri volumi che saranno certamente utili alla gioventù studiosa, e a me sommamente gradevoli. Addio di cuore.

Ripatransone 9 Giugno 1878